LUCIAN BLAGA

TRILOGIA CUNOAȘTERII



ebook

HUMANITAS

TRILOGIA CUNOAȘTERII

LUCIAN BLAGA
TRILOGIA CUNOAȘTERII

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Silviu Nicolae
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Ioana Vîlcu
DTP: Emilia Ionașcu, Carmen Petrescu

ISBN 978-973-50-4174-7 (pdf)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

SCHIȚĂ BIOBIBLIOGRAFICĂ

Lucian Blaga s-a născut la Sebeş, pe 9 mai 1895. A decedat la Cluj, pe 6 mai 1961, şi, la dorința lui, a fost înmormântat în Lancrăm. Urmează şcoala primară germană la Sebeş (1902–1906), apoi Liceul „Andrei Şaguna“ (1906–1914) la Braşov. La bacalaureat prezintă „Teoria relativității“ (restrânsă) de Albert Einstein. Se înscrie la teologie, ca mulți ardeleni, pentru a evita înrolarea în armata austro-ungară. În anii 1916–1920 studiază filozofia şi biologia la Viena, unde o cunoaşte pe viitoarea soție, Cornelia Brediceanu, studentă la Medicină. În 1919 debutează cu *Poemele luminii* şi *Pietre pentru templul meu* (aforisme şi însemnări), primite deosebit de bine de criticii vremii. În 1920 susține la Viena doctoratul cu teza „Kultur und Erkenntnis“. Se căsătoreşte şi se stabileşte la Cluj. Candidează pentru un post în învățământ la Universitatea din Cluj, dar nu este acceptat. Colaborează cu articole şi eseuri la diferite reviste (*Patria*, *Voința*, *Gândirea*, *Adevărul Literar şi Artistic*, *Universul literar*, *Cuvântul* ş.a.). Publică piese de teatru, volume de poezii, volume de eseuri şi studii. În 1924 se stabileşte cu soția la Lugoj, unde Cornelia îşi deschide, în casa părintească, un cabinet stomatologic. Este numit ataşat de presă la Varşovia (1926), la Praga şi apoi la Berna (1928–1932), Viena (1932–1936), Berna (1937). În 1930 începe elaborarea şi publicarea operei filozofice: *Trilogia cunoaşterii*: *Eonul dogmatic*, *Cunoaşterea luciferică* (dedicat lui Nicolae Titulescu), *Cenzura transcendentă* (1930–1934); *Trilogia culturii*: *Orizont şi stil*, *Spațiul mioritic*, *Geneza metaforei şi sensul culturii* (1935–1937); *Trilogia valorilor*: *Ştiință şi creație*, *Despre gândirea magică*, *Religie şi spirit*, *Artă şi valoare* (1938–1942). În februarie 1938 este, pentru numai câteva săptămâni, ministru subsecretar de stat la Externe, apoi ministru plenipotențiar la Lisabona. În anii petrecuți în serviciul diplomatic continuă eforturile de a ajunge profesor universitar. În 1936–1937 este ales membru plin al Academiei Române. Discursul de recepție este „Elogiul satului românesc“. În toamna anului 1938, la Cluj, ține lecția de deschidere a „Catedrei de filosofia culturii“ şi este numit profesor universitar. La începutul anului 1939 îi solicită regelui Carol II rechemarea din diplomație. În 1939 se stabileşte la Cluj ca profesor universitar. După Dictatul de la Viena (august 1940) se refugiază la Sibiu împreună cu Universitatea Regele Ferdinand I. În 1942–1943 înființează şi conduce revista de filozofie *Saeculum*, la care colaborează Constantin Noica, Zevedei Barbu ş.a. Începând

din 1942 publică, la Fundațiile Regale, „edițiile definitive" ale operelor: *Poezii* şi cele trei *Trilogii*. Îşi tipăreşte ediția definitivă a *Operei dramatice* la Editura Dacia Traiana din Sibiu. În 1946 se întoarce cu universitatea la Cluj. Este perioada în care încep atacurile împotriva lui (Lucrețiu Pătrăşcanu, Nestor Ignat ş.a.). În 1946 îşi dă demisia public din PNP (partid înființat ca anexă a PCR), a cărui orientare nu o putea accepta. Între 1946 şi 1948 publică ultimele două cursuri litografiate, pe care le include în planul Trilogiilor conform „Testamentului editorial". În 1948 este exclus din viața publică, adică din Universitate şi Academie. Lucrările lui sunt eliminate din programele analitice, din biblioteci şi bibliografii. Numele lui poate fi citat numai ca exemplu ideologic negativ, „duşman de clasă". Nu mai poate publica lucrări originale. Începând din 1951 traduce *Faust* de Goethe, versiune care apare în 1955. Între 1950 şi 1960 traduce din lirica universală şi selecții din operele lui Lessing, care i se publică. Din 1948 până în 1951 lucrează la Institutul de Filozofie, şi, între 1951 şi 1959, la Filiala din Cluj a Bibliotecii Academiei. În 1959 se pensionează, o pensie de la Uniunea Scriitorilor, singurul for din care nu a fost eliminat. Între 1946 şi 1960 îşi încheie sistemul filozofic, scrie pentru sertar câteva cicluri de poezii, *Hronicul şi cântecul vârstelor* şi romanul *Luntrea lui Caron* (în două redactări), conferințe şi aforisme. În 1956 este propus, în străinătate, pentru Premiul Nobel. Îşi definitivează pentru tipar aproape toate lucrările de sertar. În august 1959 redactează de mână un „Testament editorial". În ce priveşte opera originală, moare ca *autor interzis*. La aproape doi ani după moarte îi apar primele antologii de poezie şi apoi, încet, alte lucrări. Romanul *Luntrea lui Caron* este publicat în prima ediție la Editura Humanitas în 1990.

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Volumul *Trilogia cunoaşterii* cuprinde prima trilogie din „sistemul filozofic" al lui Lucian Blaga. În legătură cu aceasta, Lucian Blaga a redactat în 1959 un „Testament editorial", pe care îl reproducem în continuare:

„Dacă s-ar întâmpla să nu mai ajung în situația de a-mi publica opera filozofică, doresc ca urmaşii mei să se îngrijească de acest lucru. Cincisprezece volume alcătuiesc «sistemul» meu filozofic, pe care îl socot încheiat. Cele 15 volume sunt: *Eonul dogmatic*, *Cunoaşterea luciferică*, *Cenzura transcendentă*, *Orizont şi stil*, *Spațiul mioritic*, *Geneza metaforei şi sensul culturii*, *Artă şi valoare*, *Despre gândirea magică*, *Religie şi spirit*, *Ştiință şi creație*, *Diferențialele divine*, *Despre conştiința filozofică*, *Aspecte antropologice*, *Experimentul şi spiritul matematic*, *Ființa istorică*. Sistemul are o arhitectură trilogială. Dorința mea este ca toate aceste lucrări să apară în patru tomuri împărțite astfel:

TRILOGIA CUNOAŞTERII

1. *Despre conştiința filozofică* (manuscris, litografiat)
I. *Eonul dogmatic*
II. *Cunoaşterea luciferică*
III. *Cenzura transcendentă*
2. Supliment: *Experimentul şi spiritul matematic* (manuscris)

TRILOGIA CULTURII

I. *Orizont şi stil*
II. *Spațiul mioritic*
III. *Geneza metaforei şi sensul culturii*

TRILOGIA VALORILOR

I. *Ştiință şi creație*
II. *Gândire magică şi religie* { 1. *Despre gândirea magică*; 2. *Religie şi spirit* }
III. *Artă şi valoare*

TRILOGIA COSMOLOGICĂ

I. *Diferențialele divine*
II. *Aspecte antropologice* (litografiat)
III. *Ființa istorică* (manuscris)

Baza editării trebuie s-o formeze trilogiile şi volumele tipărite, litografiate sau manuscrise ce se găsesc în biblioteca mea. Să se țină exact seamă de «corecturile» ce le-am făcut eu personal în aceste cărți.

Lucian Blaga
Cluj, 25 august 1959"

Tot în perioada în care a redactat „Testamentul editorial" de mai sus, Lucian Blaga i-a dictat soției sale, Cornelia Blaga, următoarele considerații privind „sistemul" său filozofic:

„De câteva luni lucrez la cea din urmă carte făcând parte din trilogiile mele filozofice. Titlul ei va fi *Ființa istorică*. Expun în ea o seamă de idei despre om ca ființă istorică. Începusem această lucrare încă în timpul războiului. Evenimentele m-au împiedicat să trec dincolo de primele patru capitole. Alte probleme trebuiau lămurite mai întâi. În cei 15 ani ce s-au scurs de la război încoace m-am închinat cu osebire poeziei. Dar am scris şi câteva volume de filozofie. Prin anii '35 intenția mea era să dezvolt ideile filozofice în 5 trilogii. Câteva din ele au apărut, părți din celelalte au fost redactate. Acum că mă apropiu de desăvârşirea *Ființei istorice*, am hotărât să reduc planul trilogiilor, fixându-le la *patru*."

„Ce m-a determinat să refac planul trilogiilor în acest chip? Mai întâi, împrejurarea că sistemul meu a sporit cu unele lucrări ce nu figurau în proiectul inițial. Asemenea lucrări sunt: *Despre conştiința filozofică*, un fel de introducere în filozofie în general; o amplă desluşire a conştiinței filozofice. O altă lucrare ce nu figura în proiectul inițial este: *Experimentul şi spiritul matematic*, în care dau o filozofie a «ştiinței exacte» de astăzi, completând cu aceasta teoria cunoaşterii. O altă împrejurare, mult mai serioasă, ce m-a determinat să reduc planul trilogiilor la patru este aceasta: vreo trei lucrări urmau să se ocupe de unele chestiuni foarte «problematice» şi «deocheate», cum ar fi aceea a fenomenelor parapsihologice. Găsesc că este mai conform cu spiritul rigoarei, ce m-a călăuzit întotdeauna, să mă ocup de atari chestiuni în proza mea literară, atribuind anume idei unui filozof fictiv (*n.red.*: *Luntrea lui Caron*). Mai urma să mă ocup şi de o seamă de probleme în legătură cu «existența creatoare», de implicatele acesteia şi de raportul cu moralitatea etc. Dar, astăzi găsesc că aceste probleme pot fi tratate mai sprinten şi mai eficace sub formă de «aforisme», de observații, de *aperçu*-uri în cadrul unor conversații ce au darul să netezească asperitățile colțuroase ale unei gândiri, pe care, de altfel, niciodată n-am dorit-o prea «sistematică»."

Proza literară la care se referă autorul în acest din urmă citat este romanul *Luntrea lui Caron*, apărut abia în 1990, la Editura Humanitas. Unele fragmente, referitoare la procesul de creație sau la geneza anumitor lucrări, au apărut în periodice.

Întocmai ca şi pentru volumele precedente, s-au respectat indicațiile autorului, transcriindu-se forma definitivă destinată de el tiparului.

În ce priveşte lucrările conținute în acest volum sunt de menționat:

Fragmente din *Eonul dogmatic* au apărut în revista *Gândirea*, în 1930 şi 1931, iar volumul a apărut, în prima ediție, în 1931 la Bucureşti, Editura Cartea Românească, 205 p., fiind dedicată „Lui Caius Brediceanu, sufletului deschis, minții alese, cu frățească iubire".

Capitole din volumul *Cunoaşterea luciferică* apar în *Gândirea*, în 1932 şi 1933, iar în prima ediție lucrarea se publică la Sibiu, Tiparul Institutului de Arte Grafice „Dacia Traiană", 1933, 194 p., cu coperta de Hugo Ulrich, Viena, şi poartă dedicația: „Domnului Nicolae Titulescu, omagiu omului, închinare dialecticianului".

Introducerea la *Cenzura transcendentă* apare în revista *Vremea* din 25 martie 1934. În prima ediție, cartea apare la Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1934, 219 p.

Toate aceste trei lucrări sunt cuprinse într-un volum, sub titlul *Trilogia cunoaşterii*, Fundația Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1943, 458 p. După 1948, aceste lucrări nu au mai fost reeditate până în 1983, când au apărut la Editura Minerva. Ulterior, ele au apărut, în volume de sine stătătoare, la Editura Humanitas.

Lucrarea *Despre conştiința filozofică* apare, în primă ediție (fasc. I şi II, curs) la Cluj, Lito – Schildkraut, 1947, 232 p. Mențiune: „Curs ținut la Facultatea de Litere şi Filozofie – Cluj, în anul universitar 1946–1947". Ediția a doua apare la Timişoara, Editura Facla, 1974, 179 p., îngrijită de Dorli Blaga şi Ion Maxim, cu un studiu introductiv de Henri Wald. A treia ediție apare la Editura Minerva, Bucureşti, 1983. Ultima reeditare a fost cea de la Editura Humanitas, Bucureşti, 2003.

Experimentul şi spiritul matematic, lucrare scrisă între 1949 şi 1953, apare postum, în prima ediție, la Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1969, 243 p., cu o prefață de Călina Mare. A doua ediție apare la Editura Minerva, în 1983, iar a treia ediție – la Editura Humanitas, în 2003.

Țin să le mulțumesc, postum, prof. univ. Al. Tănase şi acad. Mihnea Gheorghiu, care, prin sprijinul lor, au făcut posibilă apariția, în condițiile ştiute din 1983, a acestei lucrări, pe care am putut astfel să o trimit la marile biblioteci din Occident.

ianuarie 2012
Dorli Blaga

*

În intenția de a îi oferi cititorului român o ediție modernă a *Trilogiei cunoașterii*, menită să ușureze receptarea operei lui Lucian Blaga de către cei interesați mai degrabă de conținutul filozofic decât de forma filologică a lucrărilor, am actualizat textele din volumul de față potrivit normelor academice în vigoare, păstrând însă cele mai multe dintre formele de limbă caracteristice perioadei, precum și ideolectele autorului. Cuvintele sau expresiile în limbi străine sunt redate cu caractere cursive. Cuvintele sanscrite au fost transliterate potrivit normelor științifice acceptate. Cele câteva inadvertențe de redactare și erori de culegere au fost îndreptate tacit, iar punctuația (cu precădere o anume dispunere a virgulelor specifică, se pare, lui Blaga) a fost păstrată doar în măsura în care nu contravenea normelor gramaticale ale limbii române. Intervențiile plasate între paranteze drepte îi aparțin editorului.

Editura

DESPRE CONŞTIINŢA FILOZOFICĂ

CONSIDERAȚII INTRODUCTIVE

Oricine e înzestrat cu aptitudinile spirituale necesare, receptive şi de spontaneitate, poate să ajungă, încetul cu încetul, la înjghebarea unei conştiințe filozofice. În domeniul filozofiei, situația nu ni se pare să fie deosebită de aceea ce ne întâmpină în ținuturile artei, unde, prin deprinderea puterilor şi prin familiarizarea cu operele, poți, pe temeiul înnăscut al unei sensibilități fireşti, să-ți constitui o conştiință artistică. Înfiriparea unei conştiințe specifice este condiționată, atât în domeniul filozofic, cât şi [în] cel artistic, de o îndelungată experiență prin ținuturile corespunzătoare, adică de un contact asiduu cu modul marilor creatori, de un susținut efort de asimilare a operelor existente, dar, pe cât cu putință, şi de un exercițiu pe măsura lor, a facultăților spirituale angajate de la sine în atari preocupări.

Evident, orice luare în considerare a „conştiinței filozofice" în vederea unei lămuriri a aspectelor ei posibile devine operantă numai dacă pornim de la convingerea că gândirea filozofică îşi are, printre celelalte preocupări ale spiritului omenesc, autonomia şi ființa ei aparte. „Conştiința filozofică" trebuie s-o înțelegem într-un fel ca o răsfrângere în spirit, mai mult sau mai puțin lucidă, a situației în chestiune. Cel ce şi-a alcătuit, cu suficient discernământ şi datorită unui proces multiplu condiționat, o conştiință filozofică ştie foarte bine că filozofia, într-o cuprindere de ansamblu, îşi are „ființa" şi „autonomia" ei. Acestei autonomii şi acestei ființe vom încerca să-i dăm un relief în paginile de față. Ne vom strădui, cu alte cuvinte, să scrutăm structura intimă a gândirii filozofice, şi aceasta călăuziți în primul rând de ținta de a înlesni şi celor cu mai puțină umblare prin acest domeniu constituirea unei conştiințe filozofice.

Ținem departe de noi orice gând de a echivala în vreun sens oarecare gândirea şi preocupările filozofice cu ceea ce am hotărât a

numi „conştiință filozofică“. Conştiința filozofică o socotim doar ca un „joc secund“, ca un apendice foarte treaz al filozofiei sau, altfel spus, ca o sumă de acte ale acesteia, reflectate asupra ei înseşi şi intrate, fireşte, în sânge sub înfățişarea unor atitudini bine consolidate. Filozofului şi celui ce se ocupă cu filozofia nu le incumbă numaidecât datoria de a-şi alcătui şi o „conştiință filozofică“; ei pot să neglijeze până la un punct această tovarăşă cu putință a spiritului în exercițiul său filozofic şi să se încreadă în instinctul lor. Totuşi, „conştiința filozofică“ va fi utilă celui ce şi-o însuşeşte exact în măsura în care, bunăoară, conştiința artistică este de un ideal folos creatorului de artă şi celui ce vrea să se bucure de diversele valori obiectivate în opere. Conştiința filozofică creează inteligențelor şi spiritelor receptive cel mai prielnic climat pentru aprecierea justă a unei filozofii oarecare, dar poate, în acelaşi sens, să călăuzească, în cercetările, analizele, sintezele, intuițiile şi construcțiile sale, şi pe filozoful de vocație, dându-i o pondere în tot ce întreprinde.

Drept puncte de reper în cercetarea noastră cu privire la ființa şi autonomia gândirii filozofice ne vor servi momentele cele mai importante şi cele mai rodnice din istoria filozofiei. Nu vom cere nimănui să opteze în prealabil pentru o anume filozofie. Nu vrem să închidem zările cu o asemenea „fixare“. Din contră, ne vom impune tot timpul atitudinea de a fi cât mai neutri în aprecierea diverselor concepții filozofice, în cadrul unor criterii foarte largi şi elastice, şi făcând oarecum aproape o totală abstracție de valabilitatea aşa-zisă „obiectivă“ a lor. Vom privi concepțiile filozofice ca produse ale spiritului, cu acel interes ce trebuie să-l acordăm în general productivității în sine, independent de orice raportare prea strictă la „realitate“. În considerarea concepțiilor filozofice nu vom arăta preferințe şi nu vom rosti verdicte ce ar implica acte de necondiționată adeziune sau nonacceptare. În cursul istoriei spiritului uman au apărut cele mai diferite gânduri filozofice, când într-o formă mai rapsodică, când în forma accentuat sistematică a unor „discipline“ particulare sau a unor viziuni complexe asupra lumii şi vieții. Le vom privi ca atare, ca *apariții istorice*, şi, privindu-le, nu ne vom lăsa conduşi de alte măsuri de prețuire decât de acelea de care e călăuzit în general, să zicem, un istoric al filozofiei. Cu toate acestea, intenția noastră nu este câtuşi de puțin aceea de a face în vreun chip oarecare *istorie* a filozofiei, nici

măcar în racursi. Nu. Ne simțim îndrumați spre scrutarea unei ființe și a unei autonomii, în vederea constituirii unei „conştiințe“.

Intenția noastră este aceea de a asigura, din cât mai multe puncte de vedere, temeiul „conştiinței filozofice“ şi, prin urmare, de a lămuri în prealabil structura gândirii filozofice, figura şi profilul ei, care, datorită felului lor sui-generis, pot alcătui piatra unghiulară a unui asemenea temei. O atare lămurire cere, fireşte, o documentare cât mai amplă şi în acelaşi timp cât mai impersonală. O documentare amplă şi impersonală. Ce înseamnă aceasta? Aceasta înseamnă că va trebui să ne ferim de a imita procedarea atâtor filozofi care, vorbind despre ființa gândirii filozofice, polarizează totul în jurul propriei lor „metode“. Aceşti filozofi prezintă abaterile şi mişcările pline de sinuozități şi de accidente ale filozofiei ca tot atâtea convulsii prin care gândirea omenească a trebuit să treacă până să ajungă a naşte *metoda* „absolută“, proprie fiecăruia dintre ei. Astfel, Hegel vedea în peripețiile filozofiei strădaniile acesteia de a da la lumină metoda dialectică cu care, după opinia sa şi de la el începând, filozofia se va identifica până în veacul veacului. La fel, Bergson va dibui în istoria filozofiei – şi prin desişurile ei – trecând un singur elan, care va culmina, după părerea sa, în elaborarea metodei intuiției, singura menită să ne salte în „absolut“. Cu atari „polarizări“, cauza filozofiei, şi mai ales a „conştiinței filozofice“, rămâne prea puțin servită. Dacă dorim să învederăm ființa şi autonomia filozofiei, trebuie să dăm *istoriei* o mai mare şansă de a se pronunța. Numai această cale deschide speratele orizonturi pentru cercetarea ce ne-am propus. Substanțele şi motivele filozofiei sunt atât de variate, şi gândirea filozofică a înflorit şi a dat în pârg în atâtea chipuri, încât istoria ei nu ni se pare, în esență, mult mai puțin bogată decât istoria artelor, de pildă. Cu argumentele ce ni le pune la îndemână desfăşurarea atât de amplă şi de spectaculoasă a gândului filozofic după locuri şi timpuri, vom constrânge repede la amuțire orice subiectivism egocentric al gânditorilor care au căutat să definească filozofia în lumina unor criterii prea personale. Însărcinându-ne să determinăm miezul şi confiniile filozofiei, va trebui, mai mult decât în orice altă împrejurare, să ne punem la încercare elasticitatea spiritului.

Să facem un mic efort de a ne apropia de subiectul nostru. E cazul, poate, să vorbim mai înainte de orice despre sentimentul cel mai

intim pe care gândirea filozofică, ce prinde înfăţişare într-o concepţie nouă, e în stare să ni-l comunice la cea dintâi luare de contact cu ea. Cititorii îşi aduc desigur aminte de cuvintele memorabile pe care Immanuel Kant le-a însemnat în una din cărţile sale cu privire la geneza filozofiei sale „critice". Kant mărturiseşte că, până la un moment dat, el, ca gânditor, era îmbrobodit de un „somn dogmatic" din care l-a „trezit" întâlnirea norocoasă cu opera filozofului englez David Hume. Kant rezumă în cele câteva cuvinte o situaţie în care se găsea şi sentimentul ce l-a stârnit în el gândirea unui filozof de seamă şi într-un anume chip orientat al epocii. Fără îndoială că semnificaţia concretă a cuvintelor lui Kant e legată de o împrejurare istorică precisă. Se ştie că edificiile metafizice, cu care atâţia şi atâţia filozofi prekantieni sperau să convertească misterul existenţei în sisteme de concepte, au fost construite fără de o cercetare prealabilă a posibilităţilor de cunoaştere proprii spiritului uman. Cunoaşterea conceptuală, cu procedeele ei intrinsece, fusese pusă în deprindere şi silită la lucru fără de controlul necesar al mijloacelor întrebuinţate de ea. Se făcea caz, bunăoară, de ideea de „substanţă" sau de ideea de „cauzalitate", cu o încredere ingenuă în caratele lor fireşti, şi se opera cu ele ca şi cum mintea omenească ar fi deţinut, cu aceasta, înseşi pârghiile lumii şi ale ideaţiei divine. David Hume şi-a îndreptat atenţia tocmai asupra conceptelor de temelie de care se foloseşte inteligenţa umană în cele mai grave demersuri ale ei şi a căutat să le arate structura şi limitele fireşti. Metafizicienii dinainte de Kant utilizau conceptele în chestiune într-un fel dogmatic, adică fără de luciditatea necesară a uzajului lor şi, prin urmare, cu o bună doză de iresponsabilitate. Hume întreprinde un examen menit să ducă la o nouă şi foarte supravegheată conştiinţă cât priveşte priza şi valabilitatea conceptelor. În această împrejurare istorică, plină de un latent dramatism, Kant încearcă sentimentul unei „treziri" dintr-un „somn dogmatic". Dar cuvintele lui Kant despre somnul în care plutea şi despre „trezirea" ce-i deschidea o nebănuită zarişte sunt susceptibile de o generalizare, trecându-se de la situaţia concretă a lui Kant la toate situaţiile de răscruce din istoria filozofiei.

Celebrele cuvinte autobiografice ale lui Kant se referă, ce-i drept, la un anume „somn" spiritual şi indică o stare precară a spiritului, ce permitea metafizicii cea mai necontrolată şi mai arbitrară eflores-

cență. De asemenea, şi termenul de „trezire“ se referă la ceva precis, şi anume la o nouă luciditate de natură „critică“. Remaniind întru câtva semnificațiile, putem proceda la o generalizare a cuvintelor lui Kant. „Somnul“ spiritual nu e totdeauna de natură „dogmatică“ – şi nici trezirea nu e totdeauna de natură „critică“. „Trezirea“ naturală dintr-un *somn natural* nu are nici ea un efect critic, şi totuşi această trezire o experiem în fiecare dimineață. Să trecem de la cuvintele la figurat ale lui Kant la acest fapt de experiență intimă, accesibil oricăruia dintre noi, adică la faptul somnului şi trezirii ca atare, luate ca trăiri imediate în toată nuditatea lor organică-psihologică. Întorcându-ne astfel la semnificațiile curente ale cuvintelor „somn“ şi „trezire“, să ne întrebăm dacă procesul de scuturare şi iluminare, în care ne transpune o filozofie ce-şi merită cu adevărat numele, nu prezintă oarecari similitudini cu această experiență organică-psihologică. Când încercăm să ne dăm mai de aproape seama de efectul de dezmeticire ce-l datorăm în general filozofiei, ni se pare indicat să recurgem la înțelesul mai obişnuit al cuvintelor „somn“ şi „trezire“. Nu ne facem iluzia că am descris cu aceasta în chip desăvârşit efectul în chestiune. Ne dăm perfect seama că şi noi operăm, ca şi Kant în propozițiile autobiografice, tot cu un transfer de termeni din viața *naturală* în sfera *spirituală*. Şi atunci, apropierea, de intenții mai mult sugestive, ce-o facem între iluminarea prin filozofie şi trezirea din somn impune şi unele distincții. Într-adevăr, în viața organică-psihologică, starea de somn este total înlocuită prin starea de trezie; şi invers, potrivit unui anume ritm circular. Când vorbim însă despre somnul spiritului, starea aceasta urmează să ne-o închipuim ca o stare funciară, adâncă şi infinită, în care starea de trezie nu va înlocui niciodată mai mult decât un plan sau un sector al stării funciare. Aici, în cadrul spiritului, „trezia“ nu se substituie somnului în toată nemărginirea sa, ci desființează somnul doar parțial. Aici, în cadrul spiritului, starea de trezie tinde apoi să-şi sporească volumul în dauna stării infinite, care este somnul spiritului. *Sentimentul de „trezire“ ce ni-l comunică orice mare gând filozofic corespunde unui asemenea spor de volum al conştiinței.*

Pentru verificarea celor spuse, îndrumăm cititorii spre ceea ce, desigur, ei înşişi au încercat răsfoind cu zăbava necesară şi cu suficient interes o istorie a filozofiei. Într-adevăr, cel ce se inițiază în

istoria filozofiei face experienţa unei treziri spirituale din ce în ce mai largi. Experienţa trezirii devine deosebit de vie mai vârtos în faţa începuturilor de curente sau lângă momentele de cumpănă ale istoriei gândirii filozofice. Vom evoca un asemenea început.

Până în veacul VII î.Hr., seminţiile greceşti antice erau dominate de viziunea homerică asupra lumii, de un caracter mitologic nu prea îngrădit în spontaneitatea sa. Celelalte popoare, cum au fost, bunăoară, egiptenii sau puternicele seminţii ce s-au succedat în Babilon, având în urma lor un trecut de cultură cu vreo 3 000 de ani mai vechi decât al grecilor, erau stăpânite de mitologii şi cosmologii de factură mai arhaică, mai hieratică. Oricum, lumea lor, atât a popoarelor arhaice, cât şi a grecilor, seamănă foarte mult cu cea a basmelor noastre. Într-o ambianţă spirituală astfel orientată, apare la un moment dat în Milet, în peisajul unei anume seminţii greceşti, un gânditor care reuşeşte să schimbe radical perspectivele spiritului asupra realităţii înconjurătoare. Este vorba despre Thales, unul dintre legendarii înţelepţi cu care istoriografii ţin să înceapă istoria filozofiei.

Câteva importante gânduri ne-au rămas de la Thales. Printre altele, ideea că substanţa unică din care ar fi făcute toate lucrurile ar fi apa. Până atunci, spiritul omenesc şi-a umplut zarea cu diverse imagini despre „lume“. Cea mai organizată dintre aceste imagini aparţine culturii babiloniene. Lumea era închipuită ca fiind alcătuită dintr-un pământ cu înfăţişare de turn, ce iese în terase din oceanul terestru, acesta înconjurat de diguri şi munţi. Peste pământ şi peste oceanul terestru erau imaginate trei bolţi cereşti suprapuse, cu imperiile şi cetăţile lor astrale, iar sub pământ şi sub oceanul terestru, alte trei tărâmuri, în cel mai adânc întinzându-se împărăţia morţilor. Toată această lume, cu etajele ei, era, potrivit concepţiei babiloniene, înconjurată de toate părţile de oceanul cosmic.

Cosmografia homerică va simplifica imaginea babiloniană fără de a modifica prea mult structura etajată a lumii. Imaginaţia arhaică şi cea homerică mai populau, fireşte, „lumea“ lor cu toate fiinţele văzute şi, mai presus de toate, cu seminţiile nevăzute ale zeilor şi demonilor. În atmosfera aceasta de basm se iveşte aşadar Thales. E sigur că el substituie cosmografiei şi geografiei mitologice alte imagini, care pregătesc viziunea specific grecească despre lume, de mai târziu. Mai importantă însă decât viziunea sa cosmografică este ne-

îndoios teza, ce el o enunță, că apa ar fi substratul tuturor lucrurilor. Cu aceasta, spiritul omenesc proiecta întâia oară în cosmos ideea unei substanțe unice. Pentru identificarea substanței universale cu „apa“, Thales îşi va fi avut motivele sale. El trăia lângă mare şi va fi fost desigur impresionat de puternicia, de aluviile şi produsele ei. Acestei experiențe personale a lui Thales i se mai adăuga, fără îndoială, şi oarecare tradiție, căci în cosmologiile şi cosmogoniile arhaice, apei îi revenea un rol precumpănitor. Am arătat că „lumea“ în cosmologia babiloniană era privită ca un spațiu închis, înconjurat pretutindeni de oceanul cosmic. Nimeni nu se gândise însă înainte de Thales că originea şi chiar temeiul tuturor lucrurilor ar putea să fie o singură substanță universală. Din clipa în care Thales a dat grai unei asemenea idei, s-a declanşat o nouă problematică pentru spiritul omenesc. Se cuvine să nu trecem cu vederea că astăzi, după 2500 de ani, ştiința şi filozofia se găsesc în căutarea „substanței“. Fapta lui Thales a trebuit să aibă, pentru el însuşi şi pentru semenii săi, semnificația însoțită de puternice rezonanțe a unei mirate „treziri“. Spiritul omenesc se deştepta, depăşindu-şi somnul mitic. El lua act de o nouă posibilitate a sa de a se apropia de taina existenței. Formulând, aşa stângaci cum se întâmplă, ideea substanței universale, gândirea abstractă, rațională, se declara ca un incendiu ce nu va mai fi niciodată stins sau localizat. Gândirea rațională, aservită până atunci imaginației divinatorii de natură mitică, intra în exercițiul autonomiei sale.

Prin asemenea „treziri“ a trecut spiritul omenesc de câte ori un mare filozof a venit cu „lumina“ sa în cosmos. Orice filozofie, ce nu-şi dezminte intenția intrinsecă ei, echivalează cu un adaos de luciditate. O similară „trezire“ a avut loc când Anaxagora propunea ideea unui „spirit“ sau a unei „rațiuni“ care ar organiza toate lucrurile. Un mare simțământ de „trezire“ comunica Platon semenilor săi când îşi desfăşura vederile despre o existență clădită în coordonate complexe, față de care omul putea să-şi lămurească aşa de categoric propriile sale elanuri, atât de confuze încă până atunci.

„Trezirile“ se pronunță atât în cazul unor concepții metafizice de natură constructivă, cum sunt cele amintite ale lui Thales, Anaxagora sau Platon, cât şi în cazul unor concepții de natură mai mult analitică-critică, menite să lămurească, bunăoară, aptitudinile cognitive

ale spiritului omenesc – sau chiar existenţa şi esenţa ca atare ale spiritului omenesc. De la Socrate, care dibuieşte funcţia conceptelor în economia spiritului omenesc, până la actualii existenţialişti, care vivifică însăşi conştiinţa existenţei umane, omul se tot „trezeşte".

O concepţie metafizică e destinată astfel să dea o transparenţă mai întâi figurii şi articulaţiilor grave ale existenţei, să pună în lumină coordonatele fundamentale ale tainei cosmice, să reveleze osatura şi arhitectura secretă ce le bănuim în fiinţa Marelui Tot din care facem parte. Ca atare, orice gând metafizic aspiră să-şi aducă lumina sa în noaptea mare în mijlocul căreia suntem puşi. Metafizica e o lansare de făclii aprinse în ultime abisuri şi se repercutează în noi ca o „trezire". Noaptea din afară nu e însă totul. Mai este şi o noapte lăuntrică a propriei noastre fiinţe. Când ochiul filozofic s-a îndrumat spre lăuntrul omului, s-a ajuns de asemenea la înţelegeri care, indiferent de priza lor sub raport absolut, au devenit şi ele tot atâtea „treziri" pentru spiritul omenesc.

Dacă punem în mişcare panorama şi lăsăm să se perinde prin faţa noastră figurile filozofiei, remarcăm două coloane de gânditori: una mai mult vizionar-constructivă, alta mai curând analitică-critică. Întâia coloană e atentă îndeosebi la priveliştea totală a existenţei, pe câtă vreme a doua îşi are interesul aţintit mai ales asupra omului. Câteva nume proeminente din coloana vizionar-constructivă: Thales, Pitagora, Anaxagora, Parmenide, Heraclit, Platon, Aristotel, Plotin, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno, Descartes, Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Bergson. Câteva nume din coloana analitică-critică: sub anume aspecte ale sale, Parmenide, apoi sofiştii, Socrate, Platon, Aristotel, scepticii, Montaigne, Descartes, Hume, Kant, fenomenologia şi existenţialismul contemporan. Unele nume ilustrează ambele coloane.

În aceste consideraţii introductive, am relevat unele laturi de lumină ale filozofiei. Să nu uităm nici umbrele. În faţa multitudinii soluţiilor pe care gândirea filozofică le preconizează şi a antagonismelor derutante de care ea este străbătută de la un capăt la altul, cei ce frecventează istoria filozofiei recoltează adesea un sentiment de nedumerire. Neapărat că orice laic are dreptul să se întrebe care sunt, în definitiv, rezultatele certe pe care le-a adus filozofia. Interesant este însă că tocmai o asemenea întrebare stinghereşte foarte puţin pe

unul care şi-a însuşit o conştiință filozofică. În principiu, o asemenea întrebare e susceptibilă de nenumărate răspunsuri, şi aproape orice amator de filozofie va găsi un număr oarecare de teze, sau poate chiar un corp de teze, care i se vor părea un bun câştigat. Dintr-o anume prudență ce ne-o impune însuşi punctul de plecare al cercetărilor de față, noi ne vom feri să stabilim un atare patrimoniu sau inventar de pretinse certitudini. În privința aceasta – şi față de accidentele intermitente ale filozofiei – suntem de părere că trebuie să adoptăm o atitudine de supremă precauție. Socotelile ce se pot face ni se par foarte diferite şi fără număr. Să calculăm însă, pentru simplificarea situației, cu cazul cel mai grav. Să presupunem că, în cele din urmă, soluțiile ce le oferă filozofia ar fi, sub raportul certitudinii, nule, absolut toate. Ar putea oare o asemenea presupunere să ne ducă la o decepție atât de gravă, încât să dorim un act de abolire a filozofiei? Sau poate că tocmai un asemenea calcul şi atari considerații au darul de a face posibilă o neaşteptată punere în lumină a celui mai sigur folos ce-l putem culege pe urmele filozofiei? În cumpăna acestei alternative decisive, avem putința de a mobiliza un argument în stare să provoace un deznodământ în avantajul filozofiei. Să admitem, aşadar, că soluțiile filozofiei sunt antagoniste şi iluzorii, fără deosebire. O legitimare totuşi s-ar găsi, şi în această ipoteză, preocupărilor filozofice şi eforturilor cheltuite pe drumurile lor în chiar împrejurarea de netăgăduit că însăşi *problematica* spiritului omenesc devine tot mai adâncă şi mai complexă datorită soluțiilor pe rând absorbite de ea. Soluțiile filozofiei sunt frunzele ce cad ca să îngroaşe şi să fertilizeze huma în care rădăcinile problematicii spirituale se vor întinde tot mai vânjoase şi cuprinzând încetul cu încetul tot mai mult spațiu.

Gândirea filozofică, prin construcțiile şi dărâmările ei, prin amăgirile şi dezamăgirile ce ni le pricinuieşte, prin bănuielile şi presimțirile ce ni le comunică, prin tot mai adâncile problematizări ce le prilejuieşte şi le îmbie, va însemna astfel pentru genul uman un necurmat spor de luciditate, etapele ei echivalând cu tot atâtea „treziri“ din *somnul* infinit în care ființa noastră pluteşte.

AUTONOMIA FILOZOFICĂ ŞI CREAŢIA METAFIZICĂ

Filozofia o socotim, printre celelalte preocupări ale spiritului uman, ca un domeniu autonom în sensul deplin al acestui cuvânt. Filozofia este ea însăşi. Pentru a se legitima, ea nu are nevoie nici de prestigiul, condiţionat de diverse calităţi, revenind ştiinţei, nici de demnitatea, condiţionată şi ea de realizarea unor anume valori, ce este proprie artei. Gândirea filozofică se afirmă în cadrul spiritului într-un fel ireductibil, ea implică valori proprii, orizonturi care sunt ale ei şi numai ale ei, mijloace ce-i aparţin în exclusivitate şi procedee care o singularizează. S-au depus, desigur, în ultimele decenii unele strădanii de a întemeia o filozofie ca „ştiinţă severă". Amintim încercarea lui Husserl, care spera să pună temeiurile unei filozofii *als strenge Wissenschaft*. Pentru a-şi duce la capăt încercarea, merituoasă şi de mare răsunet, fără îndoială, Husserl a fost însă nevoit să nesocotească tocmai ceea ce noi considerăm ca finalitate a filozofiei: metafizica. El a nesocotit creaţia metafizică, dar în cele din urmă, el însuşi nu s-a putut dezbăra de procedee metafizice, cu deosebire când a voit să dea vederi de ansamblu. Cazul dovedeşte o dată mai mult că filozofia fără idei metafizice rămâne un aluat ce nu dospeşte. La extrema opusă aceleia de a înţelege filozofia ca „ştiinţă" se situează încercările de a o prezenta ca „artă". Un Hermann Keyserling rămâne ilustrativ pe această linie, cu ambiţia sa de a funda filozofia pe intropatie. Nici cei ce se căznesc, fără succes, de altfel, să prefacă filozofia în „ştiinţă", nici cei ce vor s-o legitimeze ca „artă" sau ca „poezie de concepte" nu respectă autonomia reală de care filozofia, în strălucitele ei momente, a dat atâtea dovezi. Filozofia în marile ei momente: adică filozofia presocratică, filozofia lui Platon şi Aristotel, a unui Plotin, filozofia lui Descartes, Spinoza, Leibniz, a unui Kant, a lui Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer sau Bergson.

Simpatia faţă de obiect, ce prinde aşa de bine pe orice cercetător – şi, în cazul de faţă, simpatia faţă de momentele de evidentă şi viguroasă eflorescenţă ale filozofiei – ne sfătuieşte să identificăm rostul filozofiei în primul rând în funcţia ei creatoare de metafizică. Aşa a fost înţeleasă gândirea filozofică în toate timpurile ei de afirmare. Metafizica, în desfăşurarea ei, este plină de idei adânci sau înalte ca atare, de viziuni care pot să ne angajeze conştiinţa şi existenţa. Pentru

a preveni orice neînţelegere, vom nota numaidecât că o idee poate să fie adâncă sau înaltă şi fără de a fi obiectiv valabilă. În cele din urmă, valabilitatea ideilor metafizice nu poate fi în nici un chip controlată şi verificată printr-o confruntare directă cu realităţile transcendente pe care ea le vizează. La o întâie vedere, o asemenea situaţie pare precară, mai ales dacă nu ţinem seama de împrejurarea că ideile metafizice îşi răscumpără o asemenea deficienţă în atâtea feluri ce rămân să fie arătate. Imposibilitatea de verificare directă a ideilor metafizice – sau chiar o acuzată inadecvaţie a lor în raport cu realitatea – nu ne dă încă vreun drept de a trata plăsmuirile metafizicii ca simple închipuiri fără noimă. Este unul din simptomele cele mai impresionante ale autonomiei filozofice faptul că ideile, plăsmuirile metafizice, pot fi apreciate în ele însele, ca viziuni de sine stătătoare, pentru logica lor interioară, pentru sugestiile revelatorii ce se degajează din ele, pentru presimţirile ce ele le stârnesc în noi în raport cu transcendenţa. Orice autentică ideaţie metafizică îşi are logica sa, osatura şi articulaţiile arhitectonice prin care ea rezistă ca un întreg. O viziune metafizică reprezentând un întreg trebuie judecată în propriile ei perspective; şi, dacă e să i se aplice o critică, atunci aceasta este şi trebuie să fie în primul rând o critică imanentă. E foarte greşit să te apropii de o concepţie metafizică numai cu idei din afară de ea. Numai criticii fără suficientă sensibilitate metafizică şi fără de-o conştiinţă filozofică propriu-zisă procedează astfel. O critică imanentă ţine seama totdeauna de criteriile intrinsece ale unui sistem sau ale unei concepţii metafizice, şi acestea sunt îndestulătoare atât pentru a pune în relief valoarea în sine a construcţiei, cât şi pentru a-i scoate la iveală locurile de minoră rezistenţă. O critică filozofică ce nu ştie să se adapteze la criteriile lăuntrice ale unei concepţii metafizice rămâne, în fond, inoperantă.

În creaţia metafizică, noi vedem aşadar însăşi încoronarea gândirii filozofice. Nu vom ocoli nici o osteneală pentru a pleda în favoarea unei asemenea aprecieri. Metafizicianul este autorul unei lumi. Un filozof care nu ţine să devină autorul unei lumi îşi suspendă vocaţia; el poate fi orice, chiar un genial gânditor câteodată, dar rămâne un adept al neîmplinirii. Lumea unui metafizician este în primul rând o lume a sa; datorită adâncimii şi măreţiei viziunii, datorită argumentului şi, câteodată, datorită sugestiilor proprii cuvântului ce ştie să-l aleagă, metafizicianul are însă posibilitatea de a-şi

impune şi altor muritori lumea sa. Desigur că o viziune metafizică nu este niciodată ceva definitiv, adică o izbândă ce ar face de prisos orice altă încercare. O viziune metafizică reprezintă un moment istoric, ceea ce înseamnă că, într-un fel, caducitatea ține chiar de condițiile şi structura ei. Dar caducitatea oricărei tentative metafizice nu este un aspect ce ne-ar putea speria. Trebuie să ne obişnuim să privim concepțiile metafizice şi sub alt unghi decât al regretului că ele sunt perisabile. Urmează să ne însuşim, cu alte cuvinte, acea particulară sensibilitate care cântăreşte o viziune metafizică după profunzimea şi armonia intrinsecă vedeniilor ce ni se propun. Repetăm: când e vorba de judecarea unei concepții metafizice, se cere mai presus de orice punerea în exercițiu a unei critici imanente, generoasă prin definiție. Într-o asemenea bătaie de lumini, vremelnicia de care este stigmatizată orice concepție metafizică dobândeşte o înfățişare de fatalitate inerentă chiar şi celor mai evidente reuşite ale spiritului uman.

Nu acestea au fost punctele de vedere din care a înțeles Kant să privească metafizica. Atitudinea lui Kant față de metafizică are, din nefericire, multiple aspecte, unele echivocuri şi oarecare labilitate. Integrându-se într-o tradiție de două ori milenară, Kant profesa credința într-un ideal de cunoaştere ce îngăduie formule necesare şi general valabile. În lumina acestui ideal, prinde în gândirea lui Kant să se reliefeze tot mai mult deosebirea de natură dintre „metafizica" ce se făcuse până la el şi „ştiința" constituită de la Galilei şi Newton încoace în corp pretins intangibil. Kant a căutat secretul valabilității ştiinței exacte în modul de aplicare a conceptelor asupra intuiției. El s-a străduit să arate că ştiința ia ființă prin aplicarea categoriilor intelectuale asupra unui material luat în primire prin simțuri. Ştiinței i se oferă toate şansele pe care ea le visează, prin aceea că ea îşi delimitează obiectul în sfera fenomenalului, adică într-o sferă de convergență a simțurilor cu conceptele. Metafizica speculativă se mişca însă, după părerea lui Kant, pe o linie care sfidează această convergență prin salturi dincolo de „fenomen". Saltul în transcendență nu poate duce, după Kant, decât la construcții contradictorii, la teze antinomice sau la teze atinse de alte metehne logice, în consecință, inconsistente şi efemere. De fapt, pretinsa stabilitate a ştiințelor exacte şi vremelnicia metafizicilor de până atunci l-au îndrumat pe Kant spre examenul critic al facultăților cognitive ale spiritului

omenesc şi la stabilirea unui postulat de colaborare a acestor facultăţi în zona „experienţei". Criticismul pe care-l inaugura a făcut din Kant un adversar al metafizicii în accepţia ce se acordase acestui termen: de speculaţie, vizând regiunile ce depăşesc simţurile. În faţa cântecului de sirenă al „transcendenţei", Kant a hotărât să se lege singur de catarg. Metafizica constructivă urma să fie interzisă, fiindcă, cu mijloacele şi în condiţiile ei, ea nu ar putea să dea decât forme ce se anulează reciproc.[1] Îndeosebi antinomicul, cu consecinţa lui, caducitatea logică atribuită concepţiilor metafizice, constituie pretextul argumentaţiei kantiene împotriva metafizicii constructive şi a legitimităţii ei. Să mărturisim că acest fel de a argumenta nu prea are darul de a ne îndupleca. Mai întâi: gândirea metafizică nu ni se pare că ar duce totdeauna şi inevitabil la construcţii antinomice. Argumentele posibile în favoarea tezei şi cele cu putinţă în favoarea antitezei nu au o stringenţă logică de netăgăduit ca să se poată afirma că teza şi antiteza se impun cu egală putere şi în chip necesar. O afirmaţie metafizică se sprijină de altfel întotdeauna numai pe o argumentare aproximativă şi nici nu poate să ridice alte pretenţii. Al doilea: chiar dacă gândirea metafizică s-ar revărsa inevitabil în antinomii, rămâne încă o problemă, dacă această situaţie atinge de nulitate rezultatele gândirii, deoarece s-ar putea ca însuşi antinomicul să fie pozitiv-utilizabil în formulările cunoaşterii. O dovadă elocventă

1. Iată câteva dintre antinomiile relevate de Kant:

I. *Teză*: Lumea are un început în timp şi este limitată cât priveşte spaţiul.

Antiteză: Lumea nu are început şi limite în spaţiu, ci este temporal şi spaţial infinită.

II. *Teză*: Orice substanţă compusă din lume constă din părţi simple, şi nu există nicăiri decât simplul sau ceea ce este compus din simplu.

Antiteză: Nici un lucru compus din lume nu constă din părţi simple, şi, în general, nu există nimic simplu.

III. *Teză*: Cauzalitatea după legi ale naturii nu este singura din care derivă fenomenele lumii. Trebuie admisă în chip necesar şi cauzalitatea prin libertate pentru explicarea acestor fenomene.

Antiteză: Nu există libertate, ci numai fapte determinate de legi ale naturii.

IV. *Teză*: De lume ţine ceva ce, fie ca parte a ei, fie ca o cauză a ei, este o fiinţă necesară.

Antiteză: Nu există nicăiri o fiinţă absolut necesară, nici în lume, nici în afară ca o cauză a ei.

ni se serveşte în această privinţă chiar în domeniul ştiinţei exacte, şi anume în microfizica de astăzi, care s-a hotărât să facă uz de formulări antinomice în teoria corpuscular-ondulatorie a luminii.[1] Şi al treilea: caducitatea concepţiilor metafizice, oricare ar fi motivele ei, nu este un suficient temei pentru a tăia elanul creaţiei metafizice fundat în necesităţi structurale ale spiritului omenesc. Cert, Kant a întrezărit mai limpede decât înaintaşii săi deosebirea dintre metafizica curentă şi ştiinţă, dar el s-a grăbit să măsoare metafizica după criterii „ştiinţifice". Era inevitabil să se ajungă astfel la sfatul castrării. Deosebirea de natură dintre metafizică şi ştiinţă este însă, după părerea noastră, aşa de mare, că trebuie să aplicăm fiecăreia propriile ei criterii. Autonomiile lor comunică, dar nu se confundă.

Spuneam că atitudinea lui Kant faţă de metafizică nu este lipsită de echivocuri. Nu încape îndoială că Immanuel Kant aducea în filozofie o răsturnare de perspective. Un contemporan, speriat de revoluţia la care trebuia să privească, intrigat, dar dezarmat, l-a numit pe Kant „atoatedistrugătorul". Acest epitet, ce se potriveşte zeului Śiva din trinitatea mitologică a seminţiilor indice, nu are darul de a caracteriza prea fericit revoluţia kantiană. Căci, dacă e adevărat că Immanuel Kant aducea o răsturnare a perspectivelor filozofice, tot atât de adevărat este că marele gânditor avea un respect excesiv faţă de corpurile spirituale constituite. Un asemenea corp spiritual era pentru el, de exemplu, *ştiinţa* (newtoniană). Dar la fel, şi câteva idei filozofice ale raţionalismului deist (Dumnezeu ca fiinţă supremă, ca bun absolut, nemurirea sufletului, ideea libertăţii), pe care el nu s-a gândit nici un moment să le modifice în *conţinutul* lor ca atare, ci doar să le învestească cu o nouă funcţie în economia spirituală a omului. Kant, după ce a făcut tot ce i-a stat în putere să submineze orice metafizică speculativă, se declara astfel, pe altă cale, deplin satisfăcut de câteva din *ideile* (pe care le credea necesare şi general valabile în felul lor), ale teologiei raţionaliste. Aspiraţiile metafizice ale lui Kant se împotmoleau astfel într-o teologie „etică", de idei conformiste. Acelaşi respect faţă de corpurile spirituale constituite, care îl făcea să creadă că ştiinţa newtoniană este, omeneşte vorbind, ceva intangibil, îl îndruma şi spre recunoaşterea intangibilităţii unor anume idei

1. A se vedea Louis de Broglie, *Matière et lumière*, Éditions Albin Michel, Paris, 1937.

teologice curente. O mai cruntă răzbunare a metafizicii nici nu se poate imagina. Kant profesa abstinența metafizică pentru ca să-şi satisfacă foamea metafizică cu surogate la dispoziția oricui. Rămâne un merit al metafizicienilor postkantieni de a fi dovedit prin „construcțiile“ lor că spiritul omenesc poate oricând să creeze noi idei metafizice, spărgând lanțurile oricărui conformism.

Mai târziu, o nouă mişcare antimetafizică, mai radicală decât cea kantiană, a înflorit sub diversele forme ale pozitivismului, de la acela al lui Auguste Comte până la neopozitivismul unor gânditori din zilele noastre. Se susține în aceste cercuri sau şcoli filozofice că metafizica ar circumscrie preocupări în general perimate, reprezentând o fază depăşită a civilizației. Don Quijote, cavalerul tristei figuri, umblă pe drumurile Europei în ipostază de „pozitivist“ fanatic. De astă dată, el va rupe lănci împotriva metafizicii. Filozofia ar urma să renunțe la orice creație deschizătoare de noi orizonturi şi să se mulțumească cu organizarea sistematică a ştiințelor, în calitate de administratoare a acestor domenii, dar nu de stăpână. Pentru gândirea filozofică, această situație ar însemna în fapt o nouă robie, asemenea celei medievale, când ea se complăcea în rolul cenuşiu de slujnică a teologiei. Reprezentanții tuturor modurilor pozitiviste, de la Comte la Mach şi de la acesta la neopozitivismul contemporan, s-au rostit împotriva metafizicii, căznindu-se să arate că plăsmuirile acesteia ar fi simple năluci ce nu aduc nici un folos şi nici nu ar răspunde măcar vreunei serioase exigențe a spiritului omenesc. Ca şi cum orizonturile spirituale ar putea să fie comprimate la acela al concretului şi al utilului. În ciuda tuturor caznelor pozitiviste, exigențele metafizice ale omului rămân totuşi un fapt fundamental şi ireductibil. Binevoitorul sfat pozitivist de a se renunța la metafizică e, desigur, tot atât de eficace ca sfatul „să nu iubeşti“ pentru sufletele înzestrate cu un puternic instinct erotic. Asemenea sfaturi sunt bune pentru cei lipsiți de instincte – ceilalți le aud, surâd şi purced spre aventură.

Poate că, după cele spuse în legătură cu filozofia lui Kant, nu ne-am mai pierde timpul pomenind de poziția antimetafizică a pozitivismului unui Comte sau Ernst Mach, căci ideile acestora îşi dorm somnul unde e țărâna uşoară. Dar aceeaşi atitudine metafizică ne întâmpină şi la unii gânditori contemporani, care se găsesc în treabă combinând pozitivismul „senzației“, al lui Mach, cu preocupări „logistice“. N-avem nimic de spus contra logisticii cât timp ea rămâne în

limitele stricte ale preocupărilor ei, care înfrățesc domeniul logicii şi al matematicii, tinzând spre constituirea unor formule implicate de ambele tărâmuri. Dar logistica ține de la o vreme cu orice preț să intervină în cele mai grave probleme ale spiritului omenesc. Şi acest lucru se întâmplă mai ales de când logistica a intrat în mezalianță cu pozitivismul. Neopozitivismul Şcolii de la Viena (un [Moritz] Schlick, un [Rudolf] Carnap, un [Hans] Reichenbach) se străduieşte să dea pozitivismului senzualist al lui Mach un spor de exactitate şi de precizie, combinându-l cu metode şi formule logistice. Reprezentanții acestui neopozitivism pretind că „adevărul ştiințific" se reduce la judecăți întemeiate pe „senzații", la propoziții subordonate unui conținut senzual şi la prelucrarea acestora potrivit legilor logistice. Orice propoziție care nu poate fi exact coordonată unui conținut de senzații ar fi o propoziție „fără de sens". Dar după doctrina neopozitivistă, nu numai metafizica, ci şi toată filozofia sunt alcătuite din atari propoziții „fără de sens" şi de probleme iluzorii. De unde concluzia că filozofiei nu i-ar mai rămâne decât actul de autoanulare. Cum neopozitivismul, el însuşi, fără să vrea, e un fel de filozofie, s-ar putea spune că neopozitivismul ambiționează să fie actul de sinucidere al filozofiei.

Ni s-a dat să citim un studiu în care un neopozitivist german examina în lumina criteriilor proprii Şcolii unele din propozițiile fundamentale ale lui Heidegger (celebrul gânditor existențialist). Neopozitivismul ajungea în toate cazurile la rezultatul derutant că propozițiile lui Heidegger ar fi pur şi simplu lipsite de „sens". Dar să ni se dea voie să ne întrebăm: Ce ar mai rămâne din toată cultura omenească dacă am încerca să supunem toate propozițiile rostite vreodată de spiritul omenesc aceluiaşi examen neopozitivist? Fără îndoială că neopozitivistul pune în exercițiu o agerime ce nu e de disprețuit, dar această agerime se dovedeşte aproape stupid mărginită, când se opinează că numai subordonarea la „senzație" ar fi în stare să garanteze o judecată şi o problematică pline de sens. Avem de-a face aici cu o rizibilă supraevaluare a senzației ca fundament de mişcare al spiritului şi cu o exaltată supraviețuire a regulilor logistice ca singur justificat resort al proceselor spirituale. Fapt e că aplicarea consecventă a criteriilor neopozitiviste ar sfârşi printr-o golire totală a spiritului de creațiile de cultură. Procedeul echivalează cu o sterilizare integrală a spiritului. Purismul logicist s-a dovedit nu o dată

nimicitor de cultură. Când logicismul se angajează în slujba unui pozitivism al senzaţiei, se ajunge inevitabil la o negare chiar a resorturilor esenţiale şi intime ale creaţiei de cultură. Invităm cititorii să facă o încercare de a aplica criteriile neopozitiviste asupra propoziţiilor ce alcătuiesc o poezie, orice poezie care, întâmplător, le-ar satisface gustul. Cititorii s-ar convinge degrabă că orice propoziţie poetică e, după aceste criterii, lipsită de sens.

În ce măsură criteriile neopozitiviste pot fi fertile în cadrul ştiinţei este o chestiune aparte, ea însăşi putând să dea loc unor aprige discuţii. Ne-am ocupat de această chestiune în unele lucrări ale noastre[1], arătând îngustimea de orizont a pozitivismului în general. De astă dată, fie-ne permis să amintim doar că Max Planck, marele fizician, întemeietorul teoriei cuantelor, teoreticianul care a revoluţionat ca nimeni altul fizica modernă, s-a pronunţat categoric împotriva adoptării criteriilor neopozitiviste din partea „ştiinţei". În verdictul dat de Max Planck, în a cărui prestigioasă personalitate întrezărim o excepţională întrupare a conştiinţei ştiinţifice, trebuie să vedem chiar refuzul „ştiinţei" de a-şi încorpora criteriile pentru a căror impunere pledează neopozitivismul. Max Planck, atât ca experimentator, cât şi ca teoretician, îşi va fi dat seama suficient de clar de căile şi normele cărora ştiinţa le dă urmare prin propria ei putere de mişcare şi în virtutea unui spirit constituit timp de secole şi care şi-a dat, şi continuă să-şi dea, roadele sale. Reacţia lui Max Planck faţă de pretenţiile neopozitivismului de a călăuzi cu postulatele sale activitatea ştiinţei este pentru noi aproape un argument. Căci, dacă aplicabilitatea criteriilor neopozitiviste rămâne discutabilă chiar în domeniul ştiinţei căruia ele îi erau hărăzite, atunci ce credit s-ar mai putea acorda aceloraşi criterii nepozitiviste când solicită o încetăţenire în filozofie, ţinut pe a cărui măsură ele, din capul locului, nu au fost făcute?

---

1. A se vedea *Trilogia cunoaşterii* („Cunoaşterea luciferică"), *Trilogia valorilor* („Ştiinţă şi creaţie"). [Cele două trilogii apăruseră în volum la Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", Bucureşti, 1943 şi 1946 (*n.red.*).]

FILOZOFIA ŞI SIMŢUL COMUN

Autonomia filozofică cere să fie hotărnicită din mai multe părţi. Una din cele dintâi întrebări, pe care orice încercare de a delimita modul filozofic le actualizează în planul atenţiei noastre, este următoarea: Cam ce raport s-ar putea stabili între filozofie şi simţul comun?

Spre a putea răspunde, trebuie să vedem mai întâi ce accepţie urmează să acordăm termenului de „simţ comun" în cadrul circumscris de întrebarea noastră.

Simţul comun apare ca o realitate psihologică spirituală. Simţul comun reprezintă o medie just echilibrată de reacţii intelectuale proprii unei colectivităţi umane, aceasta înţeleasă mai curând ca masă omogenă, difuză şi fără limite precise, decât ca o organizare diferenţiată şi de un profil deplin caracterizat. Simţul comun se constituie, în virtutea unor idei asimilate de individul uman, încetul cu încetul, prin convieţuirea cu semenii săi. Simţul comun este deci în individ un exponent al sociabilităţii acestuia şi se manifestă într-o seamă de atitudini şi judecăţi ce implică anume norme adoptate de colectivitatea umană. Colectivitatea se supune unor astfel de norme, de obicei, fără a-şi da seama de ele. Cu cât normele implicite ale reacţiilor intelectuale angajează o colectivitate mai vastă, cu atât simţul comun devine un factor mai redutabil în viaţa de toate zilele a individului uman ce face parte din colectivitate. Recunoscând redutabilitatea simţului comun, nu rostim încă nici o judecată cu privire la legitimitatea sa. În fond, simţul comun ar putea să fie, în totalitatea sa, un corp de prejudecăţi pe care însă individul conformist, perfect intrat în colectivitate, nu le va descoperi niciodată ca atare. E bine să ne dăm seama de această situaţie înainte de a vorbi despre ruptura pe care filozoful o efectuează în omogenitatea simţului comun.

Un filozof este, de obicei, un om care-şi proclamă independenţa faţă de factorul anonim, fiind gata de a sfâşia spectacolul unităţii difuze a colectivităţii şi de a demasca realmente drept prejudecăţi una sau mai multe din ideile şi reacţiile fundamentale ale simţului comun. Sub acest raport, filozoful intervine în peisajul cu unde liniştite al simţului comun mult mai elementar, mai radical şi mai pustiitor decât omul de ştiinţă. Adevărat e că şi omul de ştiinţă cade foarte adesea la dezbinare cu simţul comun, dar totdeauna numai din pri-

cina unor „prejudecăți“ cu totul speciale, presupuse ca fiind apanajul acestuia din urmă. „Prejudecățile“ luate la ochi de omul de ştiinţă au de obicei drept obiect fenomene concrete precis delimitate. Ca să dăm exemple. Omul de ştiinţă demască prejudecata simţului comun că Pământul ar fi plan, orizontal întins până la apele lumii, şi pune în loc ideea despre configurația sferică a Pământului. Omul de ştiinţă înlătură prejudecata simţului comun că aerul n-ar avea „greutate“. Filozoful radicalizează la extrem această atitudine de luare în răspăr a simţului comun. Nu există filozofie care să nu ajungă undeva, prin vreuna din afirmațiile sale, în gravă adversitate față de simţul comun, dar nu în ceea ce priveşte cunoştinţele şi credinţele inventariate de acesta, ci în ceea ce priveşte chiar echipamentul acestuia. Orice filozofie violentează sau ia *à rebours* simţul comun, dar nu sub raportul „prejudecăţilor“ sale concrete, ci sub raportul prejudecăţilor sale *constituţionale*. Într-o asemenea perspectivă, s-ar putea risca afirmaţia că simţul comun, cu înclinările sale cele mai înrădăcinate, reprezintă într-un fel însăşi materia pe care o macină filozofia spre a-şi face loc în lume. Nu există structură fundamentală, identificabilă ca element al simţului comun de pretutindeni, pe care filozofia să nu fi încercat s-o desfiinţeze pentru a-şi crea un spaţiu pentru propriile ei puncte de vedere. Nu există nici un aspect constitutiv al simţului comun pe care filozofia să nu se fi căznit a-l anula într-un chip sau altul, spre a face loc propriilor ei întemeieri.

Istoria filozofiei abundă în exemple ce ilustrează situaţia. În general, simţul comun se călăuzeşte, în judecăţile, aprecierile şi demersurile sale, de atitudinea unui realism ce acordă simţurilor o nemăsurată, naivă încredere. În raport cu lumea concretă, simţul comun se comportă receptacular, într-atât că nici nu vrea să admită că, în procesul de luare în primire a lumii, ar fi implicată şi vreo activitate a subiectului uman. Simţul comun are despre sine conştiinţa pe care, în relaţie cu lumea concretă, ar avea-o o oglindă, dacă în oglindă fenomenele de răsfrângere ar fi însoţite de actele unei lucidităţi. În consecinţă, simţul uman va aprecia că tot ce se comunică subiectului uman prin ferestrele suficient deschise ale simţurilor „există“ aidoma. Înduplecat de simţuri şi aservit lor, simţul comun acceptă ca atare tot ce putem distinge în noi şi în afară de noi cu ajutorul simţurilor, adică o pluralitate când mai conturată, când mai puţin conturată de lucruri, de permanenţe şi prefaceri, de fenomene

ce apar, durează şi dispar, de corpuri în mişcare dintr-un loc într-altul, de aspecte şi calităţi ce stăruie sau se schimbă. Simţul comun se supune fără discuţie acestui mod de a vedea multiplicitatea lucrurilor, permanenţa şi prefacerea, starea pe loc sau mobilitatea lor: aici este această vatră în care arde focul, dincolo sunt uneltele folositoare traiului, aici sunt eu, dincolo, tu şi el, afară sunt casele care stau şi norii care pribegesc. Zeci de mii de ani, simţul comun a văzut şi a apreciat astfel. Iată însă că, la un moment dat, apare o şcoală filozofică ce-şi propune să suspende tocmai această înclinare funciară a simţului comun de a se încrede în simţuri ca izvor posibil de cunoaştere. Ne referim la aşa-numita şcoală eleată, cu reprezentanţi ca Parmenide şi Zenon (secolele VI şi V î.Hr.). Aceşti gânditori au devenit celebri prin una din cele mai temerare încercări din câte înregistrează istoria filozofiei. Eleaţii exaltă virtuţile gândirii logice, ai cărei exponenţi plini de forţă trebuie să-i socotim. Conduşi de principiul noncontradicţiei, inerent raţiunii, eleaţii întreprind o „critică“ destinată să submineze creditul pe care simţul comun îl acordă simţurilor. Întreprinderea lui Parmenide avea semnificaţia unei tentative de a arăta cum se prezintă „realitatea“ unui gânditor care-şi închide simţurile, fiind convins că nu „există“ decât ceea ce poate fi gândit conceptual, logic, fără contradicţie. Parmenide va căuta un concept susceptibil de a fi cât mai rodnic exploatat potrivit postulatului său metodologic. El se va fixa asupra conceptului de „existenţă“ şi-i va arăta atributele logic posibile şi realmente necesare, neţinând seamă de nici o sugestie ce i-ar veni din partea simţurilor. Menţinându-se incoruptibil în sfera logicului, Parmenide se va opri la încheierea că „existenţa“ ar fi unică, indivizibilă, finită, sferică, plină, solidă, neschimbată şi nemişcată. Caracteristic pentru gândirea lui Parmenide este saltul nemijlocit de la metodă la obiect şi de la obiect la metodă. Gândirea raţională este, după Parmenide, gândirea „existenţei“, a existenţei care, la rândul său, în eterna sa imobilitate şi unicitate indivizibilă, rămâne singurul lucru ce se poate gândi „logic“. Nonexistenţa nu există; contrarul acestei propoziţii ar cuprinde o contrazicere, ceea ce, după Parmenide, ar fi cel mai cert indiciu al iluzoriului şi al caducităţii. Logica lui Parmenide este, desigur, impresionantă. Elogiul îl condiţionăm însă de împrejurarea că ne aflăm în faţa celui dintâi mare raţionalist. Nu e mai puţin adevărat totuşi că demersurile logice ale lui Parmenide nu sunt scutite de erori. În

speculaţiile sale se furişează falsa identificare şi falsa deducţie. Imaginaţia lui Parmenide rămâne încă prea vie pentru planul abstract al gândirii pe care s-a îndemnat să-l respecte, şi astfel el comite, bunăoară, greşeala de a identifica „existenţa“ cu „plinul“ şi „nonexistenţa“ cu „golul“ – de unde o seamă de deducţii întortocheate şi intenabile cu privire la înfăţişarea pretins „plină“, „finită“ şi chiar „sferică“ a existenţei.

Zenon se ocupă îndeosebi de problema „mişcării“, a cărei realitate el o neagă, sprijinit pe o serie de argumente elocvente, dar rătăcitoare. Ideile şi argumentele eleaţilor, neapărat subtile, rămân, în ciuda erorilor furişate în corpul lor, orice s-ar spune, un model care totdeauna va ispiti pe oricine s-ar strădui să convertească misterul lumii în concepte de superlativă abstracţie şi potrivit principiului că nu există decât ceea ce se poate gândi logic. În perspectiva ce ne-am deschis şi în cadrul gândurilor formulate la începutul capitolului, filozofia eleată apare ca o extraordinară violentare a simţului comun, care crede în existenţa schimbării şi a mişcării, [precum] şi a pluralităţii lucrurilor din univers. Se va remarca şi numai din acest prim exemplu cu care ilustrăm tendinţa *à rebours* a filozofiei în raport cu simţul comun că gândirea filozofică *radicalizează* această tendinţă mult dincolo de ceea ce ştiinţa ar fi dispusă să facă în condiţiile metodologice adoptate de ea. În fond, omul de ştiinţă se declară, explicit sau implicit, de acord cu „aproape“ *toate* structurile şi aspectele *constitutive* ale simţului comun şi se mulţumeşte să înlăture numai prejudecăţi speciale ale acestuia, referitoare la fenomenele concrete ca atare. Nici un om de ştiinţă nu s-a gândit vreodată să tăgăduiască, bunăoară, existenţa schimbării şi a mişcării în univers, [precum] şi a pluralităţii lucrurilor.

Să ne întoarcem privirile spre alte meleaguri, unde filozofia a înflorit cu o energie fără seamăn: spre India. Cam în acelaşi timp cu eleatismul grec – sau dacă vrem să fim mai precişi, ceva mai curând – are loc şi în spiritualitatea indică un act de violentare a simţului comun dintre cele mai pline de urmări. În faza de auroră a gândirii indice, în cadrul textelor upanişadice, atât de bogate în noi idei şi motive filozofice, apare doctrina despre identitatea dintre Brahman şi Ātman. Brahman e Dumnezeu, Ātman e „sinele“ omului. Să ne transpunem în atmosfera epocii, să conturăm prin trăsăturile necesare concepţia despre identitatea dintre Brahman şi Ātman şi să

confruntăm concepţia aceasta cu simţul comun. Alături de nenumăratele prejudecăţi, mai mult întâmplătoare şi care variază după locuri şi timpuri, ale simţului comun, intervin în ţesutul acestuia şi atâtea convingeri ce se bucură de o răspândire largă, uneori chiar universală. Astfel, nu încape îndoială că simţul comun de pretutindeni crede într-o *pluralitate* de „euri“ risipite ca seminţele în lume. Credinţa că „eu“ exist, că „tu“ exişti, că „el“ există, că „noi“, nenumăratele „euri“, existăm era, desigur, curentă şi printre inzii din epoca pe care o evocăm. Conştiinţa existenţei eului individual se impune subiectului uman în chip, s-ar zice, imediat şi cu forţă de evidenţă. Şi totuşi! Printr-o uluitoare detaşare de evidenţele simţurilor, anume gânditori inzi şi-au luat însărcinarea de a coborî în propriile lor adâncuri sufleteşti până la un punct de confluenţă a tuturor eurilor individuale. Aici, dintr-odată, li se arăta gânditorilor că, în dosul eului lor, ca şi al celorlalte euri, exista un singur eu, Sinele, care este Ātman, care este identic cu Brahman-Dumnezeu. Cu aceasta, perspectiva asupra lumii se schimbă: toate eurile concrete, omeneşti, decad la rangul unor simple manifestări vremelnice – sau chiar iluzorii – ale lui Ātman-Brahman. Singur cu adevărat „existent“ ar fi eul divin, în noi. Această filozofie upanişadică-vedantistă, ce şi-a găsit formula, oarecum rezumativă şi magic-incantatorie, în cuvintele *tat twam asi** înfruntă şi desfiinţează una dintre cele mai adânc înrădăcinate convingeri ale simţului comun universal, convingerea despre pluralitatea indefinită a eurilor individuale. Şi, dacă ideea eleată despre existenţa unică şi imobilă nu a depăşit sfera de influenţă proprie unei şcoli filozofice, ideea despre identitatea dintre Ātman şi Brahman a devenit nucleul unei doctrine religioase care a luat şi a reluat timp de veacuri şi milenii lupta cu simţul comun.

Ne vom îndruma acum atenţia spre un alt moment de un deosebit interes, aparţinând preocupărilor filozofice europene moderne. Unul dintre conceptele cele mai importante cu care simţul comun şi-a declarat dintotdeauna deplina solidaritate este acela al „cauzalităţii“. În orice act de explicare a realului, simţul comun se conduce de credinţa în obiectivitatea de nediscutat a conceptului de „cauzalitate“. Acest concept, cu pretinsa sa obiectivitate sau priză transcendentă, poate fi socotit ca un organ de care simţul comun nu se

* În trad.: „acela eşti tu“ (*n.red.*).

poate dispensa. E de presupus că o eventuală problematizare mai acută a conceptului ar putea să provoace în sfera simţului comun o adevărată criză. Dar o asemenea problematizare s-a încercat. Şi încercarea, chiar eşuată, rămâne nu mai puţin ca un document grăitor, care arată până la ce punct filozofia îşi împinge uneori adversitatea faţă de simţul comun. Pregătiri în vederea problematizării conceptului de cauzalitate s-au înfiripat într-un domeniu cu totul special şi restrâns de relaţii, ce păreau „cauzale". E vorba despre domeniul interrelaţiilor dintre suflet şi corp. Ocazionaliştii, degajând consecinţele fireşti din definiţia carteziană a „substanţei", au găsit că, în domeniul raporturilor dintre suflet şi corp, cauzalitatea nu ar fi cu putinţă. Ceea ce în acest domeniu pare cauzalitate naturală ar fi, în fond, un *miracol*. Mai târziu, un Spinoza, reluând problema, va susţine că, în ceea ce priveşte raporturile dintre corp şi suflet, conceptul de cauzalitate trebuie înlocuit prin acela de „identitate" şi de paralelism al modurilor. Fenomenele fizice şi cele psihice reprezintă numai „aspecte" diferite ale aceleiaşi existenţe; aici nu intervine, prin urmare, nici o „cauzalitate". Se înţelege de la sine că în aceste filozofii nu poate fi vorba de o adevărată problematizare a conceptului de cauzalitate, ci numai de o restrângere a aplicabilităţii sale. Astfel, în filozofiile în chestiune, conceptul de cauzalitate îşi păstrează încă, în afară de reducţia de aplicare la care e constrâns, toate valenţele ce i le atribuie simţul comun.

Într-o asemenea situaţie teoretică apare Leibniz. El va pune pe un vast plan metafizic însăşi problema cauzalităţii. Înăuntrul acestui concept, Leibniz întrezăreşte, ca şi înaintaşii săi pomeniţi, o seamă de dificultăţi metafizice, pe care însă el le îngroaşă, scoţând în relief greutăţile de înţelegere ce le întâmpină îndeosebi ideea de „influx" de putere, intrinsecă oricărei pretinse cauzalităţi. Rezultatul examenului avea să fie, dacă nu convingător, cel puţin senzaţional: Leibniz se hotărăşte să substituie conceptului de „cauzalitate" o idee *metafizică*: ideea de armonie prestabilită între lucruri. E îndeobşte cunoscută viziunea metafizică despre „monade", pe care Leibniz o îmbie aprecierii noastre în dorinţa de a lămuri supremele probleme ale existenţei. Concepţia leibniziană reduce cosmosul la o infinitate de existenţe particulare de natură psihică, numite „monade". Monadele ar fi un fel de atomi de natură psihică. Activitatea fiecărei monade consistă în aceea de a-şi reprezenta, din propria sa perspectivă,

întregul univers. Aceste reprezentări se produc însă chiar în monade şi din ele, fără de a fi stârnite realmente de „universul" din afară, căci între monade nu ar exista nici o relație de natură „cauzală", cu acel influx de puteri de la una la alta, cum îl presupune conceptul de cauzalitate. Monadele n-au ferestre. În fiecare monadă e prefigurată dintotdeauna toată activitatea sa viitoare, şi fiecare îşi îndeplineşte, cu precizie de ceasornic absolut, *rolul* ce i-a fost dat dintru început. Între activitățile infinit variate ale tuturor monadelor există o potrivire, o armonie, un consens din eternitate şi pentru eternitate. Totul se petrece ca la teatru. Un actor cade pe scenă, împuşcat fiind de altul. De fapt, el nu cade fiindcă a fost realmente împuşcat, ci fiindcă aşa „îi este rolul". E aici una din imaginile la care se poate recurge spre a se face mai accesibilă concepția leibniziană. Regizorul suprem a distribuit şi monadelor, ca unor actori într-un teatru, cele mai variate „roluri". Monadele îşi joacă rolurile ascultând numai de textul lor, iar nu de îndemnuri sau de constrângeri exterioare. Monadele alcătuiesc lumea, în virtutea unei armonii prestabilite şi fără de a se influența una pe cealaltă, cum actorii alcătuiesc pe scenă o piesă. Astfel, în cele din urmă, ceea ce în univers pare „cauzalitate" nu este decât armonie prestabilită între activitățile, cu totul independente una de cealaltă, proprii monadelor, cărora de la început li s-au înmânat rolurile ce sunt chemate să le reprezinte. Cu această viziune despre o universală armonie prestabilită încearcă Leibniz să înlocuiască orice pretinsă cauzalitate ce ar avea loc în univers. În atare chip, Leibniz va desființa, dacă nu realmente, cel puțin sub modul posibilului, unul din conceptele fundamentale ale simțului comun. Şi putem adăuga că, mai înainte ca David Hume să fi problematizat conceptul de cauzalitate pe temeiul unor analize psihologice şi gnoseologice, Leibniz suspenda din funcția sa acest concept în chip *metafizic*. Nu există filozofie care să nu deterioreze, într-un chip sau altul, simțul comun. Simțul comun manifestă însă față de asemenea deteriorări o extraordinară putere de restaurare.

Cert, o afirmație de sensul aceleia ce o facem cu privire la raportul dintre filozofie şi simțul comun cere o documentare cât mai amplă. E drept că filozofia nu se consumă în eforturi de atare natură, dar istoria ei abundă în exemple ce evidențiază şi acest aspect în lumina căruia gândirea filozofică, de câte ori îşi ia în stăpânire energică ființa şi nu evită propriul spirit de consecvență, izbuteşte în cele din urmă

să ia în răspăr simţul comun. Să ne mai oprim câte puţin şi prin preajma altor similare tentative. O idee dintre cele mai fundamentale cu care operează simţul comun este aceea a *obiectului* în general. Notăm că şi această idee de „obiect" posedă pentru simţul comun o eminentă priză transcendentă. Simţul comun îşi întemeiază modurile, în mare parte şi în chip apăsat, pe ideea că obiectul *există* independent de împrejurarea că există şi vreun subiect care ia act de el sau nu. Simţul comun stă sau cade în funcţie de un asemenea postulat. Dar şi în legătură cu această idee a avut loc o faimoasă răsucire de perspective. Operaţia, care virtualmente echivala cu o sugrumare a simţului comun, a fost efectuată de gânditorul Johann Gottlieb Fichte, întemeietorul aşa-numitului „idealism subiectiv". În concepţia lui Fichte, ideea de obiect îşi pierde aura şi suveranitatea ce le-o atribuie simţul comun. Gândirea lui Fichte reculează într-o perspectivă unde totul se problematizează în afară de spontaneitatea originară a spiritului. Funciarmente, nu există pentru Fichte decât activitatea gânditoare şi imaginativă a spiritului, înţeles la singular ca „eu" absolut. „Eul" absolut *pune* din însăşi iniţiativa sa „obiectul", care iniţial *nu este*. „Eul" absolut *produce* obiectul, precipitându-l în propria sa sferă spirituală şi delimitându-l ca o parte din sine, ca „noneu". Eul, spre a ajunge la conştiinţa de sine, spre a intra în exerciţiul total al fiinţei sale, care este eminamente activitate, are nevoie de o limitare, de o rezistenţă. Eul îşi pune în faţă un „obiect", dar obiectul e „pus" ca un pretext, ca un mijloc de incitare la o tot mai complexă şi mai definită afirmare a eului. Spiritul are nevoie de un material asupra căruia să se poată exercita în calitatea sa originar-activă – şi-şi produce acest material proiectând în faţa sa un „obiect", un „noneu". Va înţelege oricine că această filozofie idealistă anulează maiestatea şi suveranitatea obiectului, întronând în locu-i subiectul, căruia i se atribuie un primat de natură divină. Încă o dată simţul comun a fost nevoit să îndure o sfâşiere şi o măcinare gata să-l curme.

Dar care dintre ideile ce alcătuiesc patrimoniul certitudinilor – sau care rezumă reacţiile structurale ale simţului comun – nu a fost cel puţin o dată luată în răspăr de către o filozofie oarecare? Anevoie se va găsi o asemenea idee. Ce pare, bunăoară, simţului comun mai cert decât tendinţa de autoconservare atribuită lucrurilor, aspect fără de care însăşi aplicarea practică a principiului de bază al logicii, adică aplicarea principiului identităţii, ar deveni inoperantă? Şi

totuşi, chiar şi această trăsătură, ce conferă osatura necesară tuturor existenţelor, a fost constrânsă din partea gândirii filozofice să-şi consume şi ea criza sa. Încă din Antichitate, un Heraclit problematiza orice atribut static al existenţei, încât imobilitatea era declarată o simplă amăgire, fie a minţii, fie a simţurilor. Reală este pentru Heraclit numai devenirea, curgerea, instabilitatea. Paradoxalul gânditor încerca să impună lucrurilor perspectiva devenirii, şi aceasta cu atâta insistenţă, încât îşi îngăduia să afirme că nici Soarele nu este acelaşi de la o zi la alta. El susţinea că Soarele se alcătuieşte în fiecare zi din nou din exalaţiile luminoase ale mării.

Cu totul în alt sens decât Heraclit îşi avea şi Descartes nedumeririle metafizice cu privire la „conservarea“ lucrurilor. Dacă pentru Heraclit lucrurile nu „sunt“, ci numai „devin“, găsindu-se în necurmată schimbare, pentru Descartes lucrurile „sunt“, dar ele nu pot să fie nici un moment fără de puterea lui Dumnezeu, care le creează din nimic în fiecare clipă, iarăşi şi iarăşi. Descartes nu poate înţelege altfel conservarea lucrurilor decât ca o permanentă creaţie din partea divinităţii. Dumnezeu creează lumea în fiecare moment. De fapt, în lumina viziunii carteziene, principiul de conservare al lucrurilor este înlocuit prin acela al creaţiei perpetue. E şi aici vorba despre o perspectivă posibilă, ce se substituie unei obişnuinţe cu care s-a solidarizat simţul comun în cursul mileniilor.

Trecem mai departe, ca să pătrundem în cămara cea mai secretă şi cea mai bine păzită a simţului comun, unde găsim etalate principiile şi valorile sale cele mai dragi. În fiinţa sa, simţul comun aderă din plin, fără de nici o rezervă, la *logica* numită curent „tradiţională“. Despre logica tradiţională ştim că îşi are principiile ei, dintre care unul stabileşte că „ceva“ nu poate să fie egal cu *contrarul* său. În virtutea acestui principiu, gândirea tinde să elimine orice „contradicţie“ ce s-ar instala într-o judecată ca un simptom precis de inadecvaţie în raport cu „realul“. Ce pare simţului comun mai evident decât această situaţie ce-şi găseşte expresia în logica zisă „tradiţională“. Dar nici chiar această logică nu constituie un fort inatacabil pentru gândirea filozofică. Iată că Hegel proclamă că un concept conţine totdeauna, în chip latent, *contrarul* său, pe care aspiră de altfel să-l dea la iveală şi într-o formă *explicită*. Dacă logica simţului comun, pe care a codificat-o Aristotel, are prilejul de a vorbi despre contradicţie numai ca principiu de eliminare, deci negativ, logica lui Hegel

îşi asimilează contradicţia ca un principiu pozitiv şi propulsiv. În definitiv, dialectica hegeliană este rodul de circumstanţă al unei sfidări şi bravuri, căci ea nu este decât logica ce transformă într-o virtute ceea ce nu poate să fie nici măcar o „licenţă". Şi totuşi, o asemenea logică dialectică ar fi, după opinia autorului ei, expresia cea mai fidelă şi exhaustivă a „realului". Dialectica lui Hegel şi-a întemeiat imperiul violentând în chipul cel mai grav legile logice de care este guvernat simţul comun. Cazul învederează o dată mai mult că filozofia nu se mulţumeşte să remanieze numai anume opinii, izolabile, concrete, ale simţului comun. Prin vigoarea eforturilor sale, filozofia ia la ochi însăşi structura acestuia.

Filozofia nu respectă nici suprema valoare sub scutul căreia se aşază simţul comun. Şi acum ne referim chiar la conceptul de „adevăr", de care pare cârmuit simţul comun. Pentru simţul comun, „adevărul", ca *valoare*, implică, fără îndoială, sensul unei adecvări între realul concret al simţurilor şi imaginea conceptual-organizată ce şi-o face despre real subiectul conştient. Oglinda ce reflectă cât mai fidel un obiect oferă modelul potrivit căruia se constituie conceptul de „adevăr" al simţului comun. Foarte devreme, filozofia a început să impună adevărului alte accepţii. Când, bunăoară, Parmenide se încăpăţâna să susţină că „adevărate" sunt numai conceptele ce se pot gândi „logic", [el] efectua o mişcare împotriva simţului comun, a simţului comun ce operează şi cu atâtea şi atâtea concepte care absorb în conţinutul lor şi *iraţionalul* simţurilor. Condus de o definiţie a adevărului pe măsura purismului logic, Parmenide degrada la rang de simple amăgiri cam toate „adevărurile" simţului comun. De acest eleatism se mai resimte întru câtva şi Platon când, într-o situaţie filozofică nouă şi mai complexă, va încerca să impună adevărului condiţiile sale. „Adevărul" devine la Platon un rod posibil doar al puterii ideative a spiritului şi numai al acesteia, căci numai mulţumită acestei predispoziţii spirituale am fi în stare să cuprindem Ideile, singurele lucruri care „există" realmente. Simţul comun cu „adevărurile" sale e şi de astă dată pus la o parte ca o infirmitate a genului uman.

Dar pe drumul, veşnic reluat de la capăt, spre „adevăr", aproape orice mare metafizician îşi va avea cuvântul său, care nu este cuvântul simţului comun. Aşa Fichte, aşa Schelling, aşa Hegel, aşa Schopenhauer, aşa Bergson. Iar filozofii care scrutează chiar aptitudinile

cognitive proprii spiritului uman nu se lasă nici ei mai prejos. Un Kant, ca exponent al criticismului, defineşte altfel „adevărul“ şi-i impune alte norme decât Ernst Mach, reprezentant al empirismului pur. De amintit este că misticii din toate timpurile şi-au avut şi ei „adevărul“ lor. Minunate şi vrednice de reţinut sunt cele câteva cuvinte despre „adevăr“ ale lui Lao Zi, gânditorul mistic chinez. În aforismele sale, Lao Zi vorbeşte îndeosebi despre sensul divin al lucrurilor, despre tâlcul ultim, înmuiat în taină, al existenţei, despre Dao. Răsfoind aforismele lui Lao Zi, simţi printre rânduri că, după părerea sa, „adevărată“ poate fi numai *intuiţia divinatorie* care îl cuprinde, sub o latură sau alta, pe Dao. Dar în cuvintele obişnuite ale simţului comun, fiinţa lui Dao nu poate fi rostită decât ca paradox. Adevărul ar fi deci totdeauna paradoxal. Sau, precum Lao Zi însuşi spune: „Cuvintele adevărului par întoarse pe dos.“

După toate cele arătate, vedem că nu e nepotrivit să susţinem că gândirea filozofică izbuteşte, prin mişcări ce-i sunt caracteristice şi care îi reliefează profilul, să violenteze simţul comun, să-l suspende, să-l deruteze – şi anume nu simţul comun sub forma conţinuturilor sale accidentale, ci simţul comun sub aspectul structurilor sale fundamentale. În lumina celor desfăşurate în capitolul de faţă, a filozofa înseamnă, aşadar, a te păstra disponibil pentru moduri de a gândi care structural nu sunt proprii simţului comun; şi în lumina aceloraşi consideraţii, filozofarea rămâne pentru simţul comun o durere, o suferinţă.

În câteva rânduri, am subliniat că ştiinţa nu se lansează în operaţiuni atât de radicale împotriva simţului comun ca filozofia. Într-adevăr, ştiinţa se declară deplin satisfăcută în aspiraţiile ei când parvine să înlăture anume prejudecăţi concrete ale simţului comun, dar ea nu atacă înseşi structurile fundamentale ale acestuia. Când, uneori, ştiinţa răstoarnă perspective şi idei ce ţin chiar de fiinţa simţului comun, cum s-a întâmplat, bunăoară, când Copernic şi-a impus inversiunea astronomică sau când Einstein a propus teoria relativităţii, păşim pe un teren ce aparţine tot aşa de mult filozofiei, ca şi ştiinţei. După cum ne-o dovedesc îndeajuns nenumăratele discuţii suscitate de teoriile în chestiune în ambele domenii.

FILOZOFIE, ŞTIINȚĂ, EXPERIENȚĂ

Ridicând chestiunea de mare importanță a unei delimitări între filozofie şi ştiință, ni se pune numaidecât şi următoarea întrebare de un deosebit interes: Ce raport s-ar putea stabili între experiență şi filozofie – şi ce raport există între experiență şi ştiință? Răspunsul la această întrebare, vizând într-unul din punctele într-adevăr decisive distincția de care sunt susceptibile cele două domenii, trebuie cântărit cu toată grija. Înainte de a contura mai apăsat şi mai clar termenii chestiunii, vom nota că, oricât de angajată pe drumul spontaneității s-ar dovedi filozofia prin cele mai multe din încercările ei de a converti misterul cosmic şi al existenței în general în ansambluri bine legate de concepte şi de viziuni abstracte, ea nu se poate dispensa de *experiența simțurilor* nici în problematica ce o pune, nici în soluțiile ce le propune. Desigur că obiecțiile, atâtea şi atâtea, ce se pot ridica împotriva simțurilor, ca eventual izvor de cunoaştere, nu au fost încă dezarmate şi continuă să neliniştească conştiința filozofică; totuşi, oricare ar fi carența simțurilor, evidentă sau numai bănuită, rămâne în picioare un fapt: nu ne putem lipsi de acest izvor! Şi nu ne putem lipsi de un atare izvor din mai multe motive. Mai întâi, simțurile furnizează materialul ce urmează să-l organizăm cu ajutorul mijloacelor inerente inteligenței noastre. În al doilea rând, simțurile ne dau cel puțin unele indicii cu privire la tainele ce urmează să le convertim în termeni de cunoaştere conceptuală şi de înțelegere proprie spiritului omenesc. În afară de acestea, tot simțurile ne îmbie şi elementele la care spiritul face apel în chemarea ce şi-o atribuie de a tălmăci fenomene de un anume aspect concret prin imagini şi scheme împrumutate altui domeniu de fenomene: de exemplu, fenomenele acustice sunt tălmăcite prin imagini împrumutate din domeniul optic, prin „unde“. Întrebarea de la care pornim în acest capitol – şi care aşteaptă un răspuns – cere unele lămuriri prealabile, căci nu mai departe decât chiar termenul de „experiență“ atrage după sine varii controverse. Vom încerca să simplificăm situația, aşezându-ne în afară de controversele la care ne referim, fără de a pierde însă din vedere posibilitatea şi legitimitatea lor.

Prin cuvântul „experiență“ se înțelege de obicei totalitatea materialului concret pe care spiritul şi-l însuşeşte cu ajutorul simțurilor. Că în constituirea „experienței“ intră, în afară de senzațiile simțurilor,

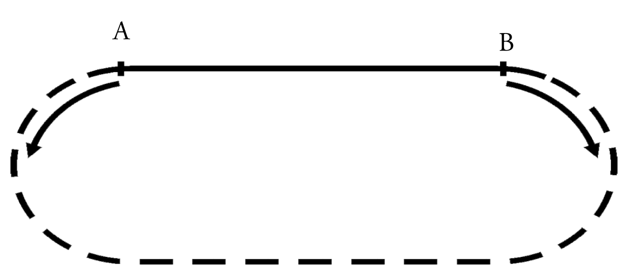
şi anume funcţii ale inteligenţei chemate să instituie o ordine e clar. În problema aceasta s-a declarat, precum se ştie, între filozofi o deosebire de vederi, dar nu atât în ceea ce priveşte faptul în sine, cât în ceea ce priveşte dozajul de „senzaţii“ şi de „funcţii intelectuale“, destinate să alcătuiască împreună „experienţa“. În general, kantienii admit colaborarea unui important număr de funcţii intelectuale la constituirea „experienţei“, câtă vreme pozitiviştii încearcă să reducă la un minim aceste funcţii intelectuale, fără de a pretinde totuşi că s-ar putea dispensa de ele cu totul. Pentru a putea proceda la examinarea problemei raportului dintre filozofie şi experienţă şi a raportului dintre ştiinţă şi experienţă, nu se cere neapărat să ne dăm în prealabil verdictul în marea controversă: În ce chip urmează să colaboreze inteligenţa şi simţurile spre a da împreună „justa“ *experienţă*? În chestiunea ce ne preocupă, definiţia experienţei nu ne va deranja prea mult dacă, odată fixaţi, ne vom ţine de ea. Cu această condiţie, putem alege oricare definiţie dintre cele multe care joacă între postulatul kantian şi postulatul pozitivist purisim. Rezultatul analizelor noastre nu va fi întru nimic modificat prin aceea că vom opta fie pentru una, fie pentru alta dintre nenumăratele definiţii ce încap între maximalismul kantian şi minimalismul pozitivist – şi dintre care fiecare stabileşte în felul său aportul funcţiilor intelectuale la constituirea experienţei prin simţuri.

Se admite în general, fără multe discuţii, că între ştiinţă şi experienţa empirică există o foarte strânsă relaţie. Vom concede însă că o anume relaţie există şi între filozofie şi experienţa empirică. Întrebarea e numai dacă şi în ce măsură raportul dintre filozofie şi experienţă se deosebeşte de raportul dintre ştiinţă şi experienţă. Anticipăm că deosebirea e considerabilă.

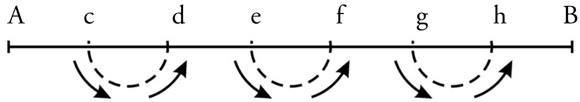
Filozoful aspiră să devină autor al unei lumi, câtă vreme omul de ştiinţă îşi asumă rolul de cercetător al unui domeniu delimitat din câmpul infinit al fenomenelor. Filozoful se îndeamnă să convertească în termeni de înţelegere umană un mister amplu şi adânc ca toată existenţa. Omul de ştiinţă se străduieşte şi el să convertească în termeni mai apropiaţi înţelegerii sale un mister, dar un mister circumscris şi desfăşurat mai mult orizontal decât pe dimensiunea adâncului. Filozoful îşi articulează problematica în legătură cu un Tot ce depăşeşte orice limită inerentă experienţei – şi anume nu numai în sens extensiv, ci şi vertical, în înalt şi în adânc. Omul de ştiinţă taie

sectoare din corpul vast al experienţei şi-şi constituie o problematică ce nu ţine să epuizeze substraturile, treptat mai profunde, ale fenomenelor luate în considerare. Omul de ştiinţă scrutează, bunăoară, fenomenele pur mecanice sau fenomenele optice, sau fenomenele electrice. De fiecare dată, el se mulţumeşte să stabilească unele principii, reguli sau legi – şi să imagineze eventual unele modele de existenţă care, proiectate în dosul aspectelor sensibile, fac mai limpede însuşi modul de funcţionare a principiilor, regulilor, legilor. Omul de ştiinţă se mulţumeşte deci să stabilească în mecanică, bunăoară, principiul perseverenţei – sau în optică el se mărgineşte, bunăoară, să închipuie teoria undelor; cât priveşte adâncimea problematicii sale, omul de ştiinţă se socoate cu aceasta ajuns la limita accesibilului. Filozoful, conştient de vocaţia sa, îşi îndreaptă atenţia şi puterea de interpretare spre Tot, iar când îşi circumscrie, ceea ce de asemenea se întâmplă foarte adesea, interesul la un anume câmp de fenomene, el adânceşte numaidecât problematica acestui câmp, într-un sens că, prin soluţiile ce le dă, deschide ferestre, într-un fel sau altul, şi spre Totul existenţei. Soluţiile ştiinţei, luate fiecare în parte, nu au această rezonanţă largă, nu răspund în existenţa privită ca Tot.

Din cele arătate, rezultă că filozoful va privi experienţa simţurilor într-un fel, şi omul de ştiinţă, într-altul. Pentru filozof, experienţa simţurilor este absorbită într-o vastă interpretare ce are în vedere întregul existenţei. Din contră, pentru omul de ştiinţă, experienţa simţurilor devine o zonă de rigori ce constrânge activitatea teoretică la diverse limitări. Vom reprezenta grafic şi schematic această situaţie:



Linia dreaptă, nepunctată A–B reprezintă experienţa empirică. Linia curbă, punctată A–B reprezintă „teoria filozofică“.



Linia dreaptă, nepunctată A–B reprezintă experienţa empirică. Liniile curbe, punctate c–d, e–f, g–h reprezintă „teoria ştiinţifică".

Filozoful este, prin intenţie, autor al unei lumi. Prin aceasta se lămureşte de la sine cum se face că, în cuprinsul filozofiei, experienţa şi construcţia teoretică se declară, în general, amestecate în alt dozaj decât în cuprinsul ştiinţei. Pentru filozof, experienţa în totalitatea ei este un pretext pentru o interpretare de extremă, superlativă amploare, care rămâne ţinta demersurilor sale.

Pentru omul de ştiinţă, experienţa în totalitatea ei devine un prilej de diviziune a muncii; el se situează într-un sector al experienţei – şi aici, în acest cadru, el completează *teoretic* anume goluri pe care gândirea le descoperă, rămânând ca aceste completări să fie verificate ulterior, direct sau indirect, tot prin experienţă. Omul de ştiinţă îşi înfrânează activitatea teoretică pe măsura experienţei ce şi-a ales-o spre examinare. Experienţa este pentru el „instanţă", atât o primă, cât şi o ultimă instanţă. Filozoful interpolează experienţa în masive preocupări teoretice; omul de ştiinţă interpolează actele teoretice în masa experienţei. Experienţa dobândeşte, aşadar, un anume rol în filozofie şi un altul în ştiinţă. În filozofie avem de-a face cu o experienţă-pretext, în ştiinţă, cu o experienţă-instanţă. Pentru filozof, experienţa apare în ansamblul ei exclusiv ca un pretext de interpretare – şi atât: fiindcă el urmăreşte o anume ţintă; filozoful va fi autor al unei lumi. Faţă de un asemenea obiectiv, experienţa rămâne inevitabil în urmă; ea se revarsă de toate părţile în interpretare. A cere filozofului să-şi modeleze construcţia teoretică pe calapodul experienţei şi să-şi consume interesul în verificări directe sau indirecte asupra experienţei ar însemna să-i interzici menirea pentru care el se simte chemat, căci pe măsura simplă a experienţei nu se poate croi o haină destinată existenţei ca Tot. Omul de ştiinţă se menţine, chiar şi prin actele sale teoretice, în zona experienţei, al cărei subaltern el se consideră şi în raport cu care el caută să devină cel mult un organ de corectare şi de completare marginală. În general, filozoful se situează

excentric față de experiență, proiectând asupra acesteia înțelesurile ce le îmbracă pentru spiritul său zona transcendențelor. Evident, filozoful ar cultiva spiritul teoretic până la paroxism dacă, într-un chip oarecare, n-ar primi şi el, din când în când, avertismentele experienței. Căci până la un punct, e şi el constrâns să țină seama de experiență. Filozoful captează experiența ca să-şi alimenteze cu ea viziunea ale cărei semnificații îmbrățişează Totul existenței. În filozofie, experiența este asimilată teoriei, în ştiință, dimpotrivă, teoria este asimilată experienței. Teoria sau interpretarea filozofică, vizând un spațiu ce depăşeşte enorm planul experienței, se înțelege de la sine că nu poate avea în raport cu experiența stringența sui-generis ce revine actelor teoretice la care procedează omul de ştiință. Teoria sau interpretarea filozofică echivalează cu o ordine ideală *doar posibilă*, care izbuteşte să anexeze sferei sale şi experiența. Rămâne totdeauna un fapt deosebit de palpitant să urmăreşti cum, față de o atare ordine teoretică posibilă, însăşi experiența ia o înfățişare deosebit de plastică, acceptând să i se imprime tâlcuri care, cel mai adesea, se afirmă şi se mențin doar în virtutea unei logici interioare. Situându-se, cu alte cuvinte, excentric față de experiență, filozoful va avea, în general, o atitudine mult mai degajată față de ea decât omul de ştiință.

Din atitudinile diferite pe care filozoful şi omul de ştiință le ia, atât în raport cu experiența, cât şi față de spiritul teoretic, se desprind interesante consecințe cât priveşte desfăşurarea istorică a gândirii filozofice şi a gândirii ştiințifice. Raportul aparte dintre experiență şi teorie, ce-l descoperim în gândirea filozofică, şi raportul, pe deplin conturat în felul său, dintre experiență şi teorie, ce-l constatăm în gândirea ştiințifică, ne permit unele conjecturi cu privire la un anume joc şi la o anume tensiune, totdeauna cu putință în ambele domenii, între ideile vechi şi ideile noi. Vom vedea că jocul la care facem aluzie ia un caracter mult mai dramatic în desfăşurarea filozofiei decât în desfăşurarea ştiinței. Ce vrem să spunem cu aceasta?

Să presupunem că, la un moment dat, experiența umană se lărgeşte cu noi şi importante descoperiri. În fața experienței lărgite, filozoful este invitat să-şi spună cuvântul. Gândirea filozofică are latitudinea de a imagina, de a născoci o nouă ordine teoretică posibilă, în care experiența lărgită ar putea să se intercaleze fără de nici o dificultate. În cazul acesta, experiența a luat asupra sa o funcție eliminatorie în raport cu vechile ordini teoretice posibile ale filozofiei

şi a devenit un prilej istoric pentru crearea unei noi ordini filozofice. Dăm un exemplu. La sfârşitul veacului XVIII şi apoi în primele decenii ale veacului XIX, experienţa umană se îmbogăţeşte cu neaşteptate descoperiri în domeniul biologic. Materialul de observaţie se amplifică de toate părţile. Se studiază cu asiduitate crescândă formele şi structurile vieţii. Se clasifică speciile, se pun în lumină, după noi criterii, mai esenţiale, asemănări şi deosebiri între fiinţele vii. Mai mult: se dau la iveală fauna şi flora fosilă din alte ere ale pământului. Această lărgire a experienţei ia proporţii, încât nu mai poate să rămână fără de serioase repercusiuni în gândirea filozofică. Filozoful se vede, aşadar, pus înaintea unor date de observaţie inedite pe care urmează să le interpoleze într-o ordine teoretică posibilă. Ideea „evoluţionistă“ îşi face apariţia, cu sfială la început, pentru ca apoi un Lamarck s-o constituie în teorie, iar mai târziu un Darwin, un Spencer, un Bergson să-i dea amploare de universală ordine posibilă. O experienţă sporită cu noi observaţii a dus la o răsturnare de perspective. În ideaţia umană s-a produs cu aceasta o revoluţie. Faţă de mersul triumfal al doctrinei evoluţioniste, vechea viziune despre formele statice ale vieţii şi despre perenitatea speciilor părea definitiv compromisă. Am fi însă nedrepţi şi nu tocmai obiectivi dacă am reduce ideaţia filozofică la atât cât am arătat. Într-adevăr, o experienţă lărgită, chiar radical lărgită, ne duce în chip necesar la o nouă viziune filozofică. O experienţă sporită îngăduie cel mai adesea să fie interpolată şi într-o ordine teoretică ce pare depăşită. Cu o condiţie: dacă se recurge la idei suplimentare, destinate să netezească asperităţile ivite între experienţă şi teorie. Un Cuvier, naturalistul căruia nimeni nu-i va contesta genialitatea, a recurs la acest procedeu pentru a salva vechea concepţie teologică despre imutabilitatea formelor vieţii. Pentru a interpreta experienţele noi în cadrul vechii ordini teoretice, Cuvier va încerca să ajusteze şi să completeze această ordine. După teoria sa, Dumnezeu nu a creat o singură dată viaţa pe pământ, ci în repetate rânduri – şi anume de câte ori geneza a devenit necesară după câte o uriaşă catastrofă geologică ce a distrus formele mai complexe ale vieţii. Prin teoria *repetatelor* „creaţiuni“ ale unor diverse forme de viaţă pe pământ, Cuvier readaptează vechea concepţie teologică la noi necesităţi. Cu aceasta, el o credea pusă pe picioare şi pe deplin aptă de a face faţă sporului de experienţă. Încercări de această natură, destinate să salveze vechi teorii, se întreprind în filozofie şi ştiinţă la

fiecare pas, căci orice act teoretic poate provoca o reacţie. În ştiinţă însă, antagonismul dintre ideea nouă şi ideea veche nu ia forme atât de vizibile şi de acute ca în cadrul filozofiei. Gândirea ştiinţifică al cărei model aproape ideal îl întrezărim realizat în ştiinţele experimentale, cum ar fi fizica şi chimia, se ţine, în construcţiile sale teoretice, foarte strâns pe urmele experienţei. Să ne gândim în privinţa aceasta la alcătuirea, încetul cu încetul, potrivit indiciilor culese din experienţă, a teoriei celei mai recente despre natura şi structura interioară ale atomilor. Pentru omul ce lucrează în câmpul ştiinţei, experienţa şi teoria prezintă rigori de interdependenţă atât de severe, încât aici nu este posibil un joc atât de dramatic între revoluţie şi tradiţie ca în gândirea filozofică.

Filozoful, având la dispoziţie un spaţiu teoretic neasemuit mai vast decât omul de ştiinţă, găseşte şi pentru spontaneitatea sa teoretică mult mai multe posibilităţi de mişcare. De asemenea, filozoful, punând accentul pe o preocupare teoretică faţă de care experienţa nu este atât o instanţă de control, cât un pretext de declanşare a actelor de interpretare, nu e de mirat că, în gândirea filozofică, îndrăzneala anticipaţiilor şi persistenţa viziunilor vechi sunt mult mai hotărâte decât în gândirea ştiinţifică. În filozofie, anticipaţiile înnoitoare sunt mai radicale, dar şi perseverenţa ideilor şi a perspectivelor vechi sau chiar arhaice, mai încăpăţânată decât în ştiinţă.

În consideraţiile de mai sus despre diferenţa ce ar exista între filozofie şi ştiinţă, în ceea ce priveşte raportul dintre „experienţă“ şi „teorie“, şi în cele ce am arătat cu privire la consecinţele ce se desprind dintr-o atare situaţie, am examinat unele stări de fapt, fără de a ridica în chip ostentativ problema legitimităţii acestor stări. Ne-am străduit, cu alte cuvinte, să relevăm comportamentul *de facto* al filozofului şi pe acela al omului de ştiinţă. N-am întreprins însă descrierea şi analiza acestor stări şi procese cu intenţia de a ne interzice orice aprecieri – şi încheind, vom spune că în aceste stări şi procese noi vedem, fireşte, simptomele precise ale unor autonomii. Simptomele în chestiune pun în relief, una faţă de cealaltă, autonomia filozofică şi autonomia ştiinţifică, luminând încă o dată şi sporind cu noi detalii profilul particular al fiecăreia.

PROBLEMA FILOZOFICĂ ŞI PROBLEMA ŞTIINȚIFICĂ

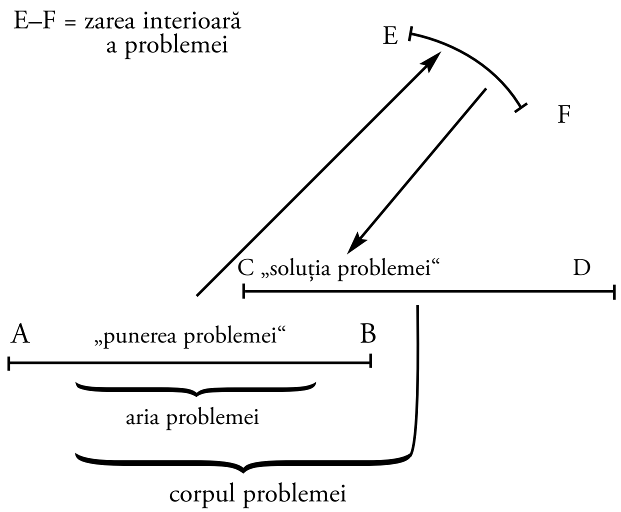
Autonomia gândirii filozofice şi autonomia ştiinței sunt susceptibile de diverse conturări. Filozofia şi ştiința îşi dobândesc, precum am văzut, relieful particular datorită, în parte, unor atitudini distincte față de experiență. Filozofia şi ştiința se deosebesc însă şi prin problematica lor, şi aceasta într-un sens ce aduce în discuție nu numai *extensia* problemelor, ci şi modul *cum* se „pune“ în general o problemă şi modul cum se „soluționează“ o problemă pusă.

Se poate vorbi, fără îndoială, despre o Logică a Problemei ca despre o disciplină posibilă. O asemenea disciplină ar arăta, cu documentarea necesară, cum se pune şi cum se rezolvă o problemă. Disciplina posibilă ar examina, cu alte cuvinte, însăşi articulația interioară a „problemei“, adică a problemei în general, ca fapt şi ca act spiritual. Sub un asemenea unghi de vedere, ni se pare că filozofia şi ştiința prezintă profunde diferențe ce solicită toată atenția noastră. E din capul locului de presupus că atât filozofia, cât şi ştiința îşi au, fiecare, felul propriu de a pune şi de a rezolva o problemă.

Apropierea de un ținut atât de abstract cum este acela al logicii problemei nu e cazul să ne sperie. În cercetarea ce o avem în vedere, vom înainta cu grija de a nu ne pierde prin desişuri inextricabile sau printre minuțiozități ce nu sunt nimănui de vreun folos. Ne vom menține în zona de clarități a unei atari discipline posibile. Pentru scopul ce-l urmărim, e suficient, credem, să arătăm în câteva cuvinte modul cum o eventuală Logică a Problemei ar putea să-şi articuleze obiectul.

Orice viitoare disciplină ce-şi va lua însărcinarea de a clădi o logică a problemei va începe, probabil, prin recunoaşterea unei prime şi mari distincții ce trebuie făcută în corpul problemei ca ansamblu de acte spirituale. În corpul unei probleme deosebim, chiar de la întâia vedere, termenii prin care se *pune* o problemă şi termenii prin care se *rezolvă* problema. Această întâie repartiție de termeni ne oferă totuşi încă prea puține puncte de sprijin pentru cercetarea noastră. Trebuie să ne străduim spre o articulare anatomică mai conturată a „problemei“. De operația aceasta, nu tocmai uşoară, întrucât cere explicitarea unor forme şi acte implicate de ale spiritului, nu ne putem scuti cititorii. Facem un apel şi la un efort din partea lor.

Orice punere a unei probleme este punerea unei întrebări; orice soluţionare echivalează cu un răspuns. Cu această remarcă nu intenţionăm decât să ne retragem pe poziţii iniţiale clare. Remarca e simplisimă şi se reduce aproape la o lămurire verbală. Situaţia începe a deveni mai interesantă pentru noi în momentul când observăm că, totdeauna, în punerea unei probleme se anticipează întru câtva asupra soluţiei ce i se va da. Cert, o problemă nu-i alcătuită niciodată numai din anume date obiective, pe care un abstract semn de întrebare le-ar îmbrăca în atmosfera semnificaţiei sale interogative. Întrebarea inerentă problemei nu este numai expresia unei pure atitudini de curiozitate ce vrea să ghicească, de nedumerire ce caută un deznodământ, de mirare ce aspiră spre dezmirare, de căutare ce se doreşte mântuită în finalul unei găsiri. Întrebarea ce formează resortul unei probleme nu este numai atitudine luată faţă de date obiective, ci vine şi ea cu termenii ei, cu un conţinut intelectual al ei, iar aceşti termeni prefigurează într-o măsură răspunsul. În punerea unei probleme vom distinge aşadar anume date obiective care prilejuiesc spiritului această „punere“. „Obiective“ pot fi numite datele la care ne referim numai în sensul că ele sunt la început exterioare problemei şi în sensul că problema le absoarbe ca un receptacul al lor. Totalitatea acestor date obiective o vom numi „aria“ problemei. În punerea unei probleme remarcăm însă, precum spuneam, totdeauna şi prezenţa unui factor ce nu face parte din ceea ce designăm prin cuvintele „date obiective“ ale problemei. E vorba, de astă dată, de un conţinut ideativ care ne va conduce în procesul problematizării şi care, din pricina aceasta, va hotărî, când în mai mare, când în mai mică măsură, însuşi conţinutul soluţiei ce se va da problemei. Conţinutul ideativ al întrebării, conţinut ce nu-l găsim printre datele obiective ale problemei şi care prefigurează până la un punct însuşi răspunsul, conferă problemei o anume „zare interioară“. Aceste aspecte de articulare, pe care orice eventuală logică a problemei se va simţi îndrumată să le sesizeze în actul problematizării, aspecte pe care le numim „aria“ problemei şi „zarea interioară“ a problemei, ne vor oferi serviciile lor cu totul serioase în operaţia ce o întreprindem în vederea unei mai clare distincţii ce urmează s-o facem între modul filozofic şi modul ştiinţific. Reprezentând situaţia grafic, obţinem o schemă menită să se întipărească imaginaţiei mai pregnant decât o expunere abstractă:



În orice problemă, atât filozofică, cât şi ştiinţifică, putem lesne separa punerea problemei de soluţionarea problemei, dar numai aceste noi puncte de reper, care sunt „aria“ problemei şi „zarea interioară“ a problemei, ne dau o posibilitate mai rodnică de a deosebi modul filozofic de a pune o problemă de modul ştiinţific de a pune o problemă şi de a o soluţiona. Vom lămuri cele arătate în chip abstract asupra unor exemple concrete.

Thales, pornind probabil de la observaţia curentă că, sub schimbarea accidentală a diverselor însuşiri, lucrurile îşi păstrează totuşi un anume substrat, îşi pune întrebarea: Ce este lumea, în totalitatea ei atât de diversă şi de variabilă ca aspecte, ce este lumea în substanţa ei? Şi răspunde: apă. Totalitatea datelor obiective la care se referă „problema“ este lumea. „Lumea“, cu toate ale ei, constituie, aşadar, „aria“ problemei pusă de filozoful ionian. Ca om teoretic, Thales se apropia de aria datelor sale cu o întrebare. Întrebarea sa nu este însă, cum s-ar părea, o simplă atitudine de aşteptare curioasă a unui conţinut intelectual ce va să vină ca să astupe un gol spiritual. Întrebarea lui Thales nu este lipsită de conţinut. În punerea problemei, Thales operează cu o idee, cu ideea de „substanţă“. Apropiindu-se de aria întrebării sale cu o idee, Thales anticipează asupra răspunsului, în sensul unei dibuiri, al unei afirmaţii schiţate – sau cel puţin în

sensul unei judecăţi posibile datorită căreia se admite de la început că „lumea“ ar putea să aibă o „substanţă“. Această idee a „substanţei“, pe care spiritul şi-o ia ca îndreptar în punerea problemei, face ca soluţia problemei să fie căutată într-o anume direcţie. Datorită ideii de substanţă, problema lui Thales dobândeşte o „zare interioară“.

Alt exemplu. În istoria ştiinţelor se pune, la un moment dat, problema „sunetului“ sub raportul fiinţei sale fizice. Mai înainte de a se ridica această problemă, fizicienii se ocupaseră desigur îndelung cu studierea legilor proprii fenomenelor mecanice ale corpurilor materiale în mişcare şi, fără îndoială, şi cu studierea aspectelor proprii mişcărilor de care sunt apte fluidele. În cele din urmă, fizicienii au izbutit să se familiarizeze cu acest domeniu şi să formuleze, chiar în principiile ei, *mecanicitatea*, înţeleasă ca tip de fenomene matematic determinabile. Ei „pun“ apoi „problema“ *sunetului*. Fizicienii, dând grai întrebării „Ce este în fiinţa sa sunetul?“, nu fac o încercare vagă de sondare nelimitată în adâncime. Ei vin cu o idee complexă şi conturată, cu care prefigurează într-o mare măsură însuşi conţinutul soluţiei ce o vor da problemei. Care este această idee, menită să devină factor călăuzitor, o punte spre soluţie? E ideea de fenomen mecanic, matematic determinabil. Fizicienii, abordând problema sunetului, sunt purtaţi de gândul unui arhetip, al unui model la care ei ţin să reducă fenomenele. În consecinţă, ei vor examina sunetul din toate acele unghiuri de vedere care ar putea să înlesnească reducţia fenomenului la modelul ales. Ei vor examina sunetul în variaţiile sale condiţionate de diverse împrejurări (sunet înalt, adânc), ei vor examina sunetul în posibilităţile sale de propagare prin diverse medii. Soluţia ce se va da problemei va fi: sunetul este în fiinţa sa mişcare vibratorie a unui mediu material (aer, apă etc.); variaţiile de înălţime ale sunetului sunt variaţii de frecvenţă în unitatea de timp. Cu aceasta, fizicienii au izbutit să realizeze teoretic reducţia fenomenelor acustice la modelul *anticipat* în punerea problemei şi să dea astfel problemei puse o soluţie în limitele fixate dinainte, dincolo de care orice interes de sondare pare sugrumat. *Aria* problemei o constituie datele obiective: sunetul cu toate particularităţile sale, fenomenele acustice cu condiţionarea lor fizică. Modelul, arhetipul (ideea mecanicităţii matematic determinabile) cu care fizicienii prefigurează conţinutul răspunsului constituie zarea interioară a problemei.

Pentru ilustrarea conceptelor de „arie“ şi de „zare interioară“ am ales într-adins o problemă filozofică şi una ştiinţifică. În problema lui Thales, filozofică mai ales sub aspectul punerii ei, avem de-a face cu o „arie“ care este echivalentă cu „Totul“, cu „lumea“, şi avem de-a face cu o „zare interioară“ (ideea abstractă de substanţă), foarte vag conturată, aproape indeterminată. În problema ştiinţifică a „sunetului“ avem de-a face cu o „arie“ precis circumscrisă (fenomenele sunetului) şi cu o „zare interioară“ complex determinată prin ideea mecanicităţii. După ce am analizat cele două exemple, ne vom tăia drum spre unele afirmaţii de natură mai generală. Ne dăm desigur perfect de bine seama că nu am avea nici un drept să procedăm la generalizări pe temeiul numai al exemplelor analizate. Exemplele spicuite, unul din istoria filozofiei şi al doilea din istoria ştiinţei, nu le-am ales însă la întâmplare. Orice cititor, întru câtva obişnuit cu modul filozofic şi cu cel ştiinţific, va înţelege fără greutate că cele două cazuri analizate sunt într-adevăr „exemplare“, ele putând să ţină loc de nenumărate altele. Afirmaţiile generale asupra cărora dorim să ne fixăm sunt acestea: *aria unei probleme filozofice o constituie totdeauna, fie explicit, fie implicit, Totul existenţei (lumea), iar zarea interioară a unei probleme filozofice rămâne totdeauna într-un mare grad indeterminată; din contră, o problemă ştiinţifică are totdeauna o arie circumscrisă şi o zare interioară complex determinată.*

Afirmaţiile de mai înainte cer încă o seamă de lămuriri suplimentare. Spuneam aşadar că aria unei probleme filozofice o constituie Totul existenţei, fie implicit, fie explicit. Aceasta înseamnă că aria problemelor filozofice este sau Totul existenţei, vizat ca atare în termeni precişi (sau prin unul din aspectele sale generale şi de ansamblu), sau o „parte“ a existenţei, în sens de fragment tăiat din corpul universal. Când se abordează numai o parte a existenţei – cum ar fi „cunoaşterea“, „morala“, „viaţa“ etc. –, gândirea filozofică deschide problema într-un fel ca această parte să implice Totul sau să atragă după sine anume raportări la Tot. De aceea, remarcăm că o problemă filozofică se referă, dacă nu totdeauna explicit, atunci cel puţin implicit, la Totul existenţei. Spre deosebire de acest mod, gândirea ştiinţifică, „punând“ o problemă, îşi îngrădeşte aria la anume fenomene, făcând abstracţie de tot ce depăşeşte această arie.

Mai apăsam în afirmaţiile făcute asupra împrejurării că zarea interioară a unei probleme filozofice ar fi în mare grad indeterminată.

Într-adevăr, în punerea unei probleme filozofice, spiritul caută parcă să anticipeze cât mai puţin asupra soluţiei, iar ideile, ce devin factori propulsivi în problematica filozofică (de la datele obiective spre soluţie), sunt totdeauna foarte abstracte, aproape imponderabile. S-ar zice că filozoful ar fi condus de dorinţa secretă de a-şi pune problemele uzând de o întrebare cât mai pură, cât mai despuiată de orice conţinut. E aici o simplă impresie: filozoful se comportă ca şi cum ar dori aceasta. Întrebarea pură e însă o utopie, o imposibilitate. Filozoful intervine, prin urmare, în problematica sa cu anticipaţii extrem de abstracte, care aproape niciodată nu ies din cercul acelor noţiuni ce, pentru natura lor ireductibilă şi pentru eminentul lor rol în economia inteligenţei umane, au fost numite „categorii". Punând problema lumii sau a existenţei în totalitatea sa, filozoful se întreabă care este „substanţa" ei sau „cauza" ei, dacă în esenţă ea este „una" sau „plurală", dacă ea este dominată de „cauzalitate" sau de „finalitate", dacă în ea stăpâneşte „necesitatea" sau „libertatea", dacă ea „este" sau numai „pare a fi" etc. În punerea problemei *filozofice* se recurge aşadar la anticipări ideative strict necesare pentru a închega în general o întrebare, la anticipări de un conţinut minim, ce permit sondări fără capăt, iar aceste anticipări coincid cel mai adesea cu înseşi conceptele fundamentale ale inteligenţei. Problematica filozofică se constituie aşa, că se face uz de una sau de alta din categoriile inteligenţei ca de idei propulsive. Nu e lipsit de interes să ne amintim că un Aristotel a remarcat şi a relevat rolul ontologic al categoriilor, ca noţiuni supreme cărora li se subsumează toate celelalte noţiuni[1], şi că, pe urmele sale, scolasticii vorbeau despre aceste concepte, împărţindu-le în transcendentale şi predicamente, într-un cadru încă tot ontologic. Mult mai târziu apoi, Kant se va strădui să evidenţieze rolul lor gnoseologic, de funcţii menite să organizeze întregul material receptat prin simţuri.[2] Ceea ce am arătat noi cu privire la rolul ce-l dobândesc uneori „categoriile" ca idei *propulsive* în „problemele" mai ales de natură filozofică este un nou aspect sau, mai precis, *o nouă funcţie ce o iau asupra lor categoriile, devenind*

1. Categoriile enumerate de Aristotel sunt: substanţa, cantitatea, calitatea, relaţia, locul, timpul, situarea, posesia, acţiunea, pătimirea.

2. Kant stabileşte sistematic douăsprezece categorii: unitatea, pluralitatea, totalitatea; realitatea, negaţia, limitarea; substanţa, cauzalitatea, eficienţa reciprocă; posibilitatea, existenţa, necesitatea.

adevărate centre de precipitare „problematică“ în desfăşurarea culturii umane. În filozofie, oricât de avansat ar fi momentul istoric pe care l-am lua în considerare, problemele se constituie în jurul unor idei propulsive pe care uşor le identificăm printre categoriile abstracte ale inteligenţei: în jurul conceptului de „existenţă“ la Parmenide, în jurul conceptelor de „existenţă“ şi „devenire“ la Platon, în jurul conceptului de „indeterminat“ la Plotin, în jurul conceptului de „substanţă“ la Spinoza, în jurul conceptului de „act“ la Fichte etc.

În ştiinţă, operaţia de punere a unei probleme se efectuează într-alt chip: aici „aria“ e dată de un grup de fenomene de un anume tip, suficient circumscris, iar ideea propulsivă datorită căreia problema evoluează de la „punere“ spre „soluţie“ este un *model complex*. Acesta e cazul nu numai în ştiinţa modernă de tip matematic-experimental, ci şi în ştiinţa antică de tip organic sau calitativ. În ştiinţa antică, de exemplu, în fizica lui Aristotel. Acest fizician tratează mişcarea corpurilor pornind de la modelul mişcării fiinţelor însufleţite. În fizica lui Aristotel, mişcările „naturale“ ale corpurilor sunt privite ca perspectivă finalistă, după modelul complex al mişcărilor animale: piatra tinde spre centrul pământului „ca paserea spre cuibul ei“, fiindcă acolo este locul ei „natural“. Situaţia este aceeaşi şi în ştiinţă, care, prin felul ei, continuă modelul ştiinţific al *Antichităţii*, cum ar fi, de exemplu, ştiinţa practicată de naturaliştii mistici medievali sau aceea a lui Goethe. Goethe pune, bunăoară, în osteologie problema originii şi naturii oaselor craniene ale mamiferelor. El se opreşte la soluţia că oasele craniene ar fi vertebre modificate. Ca să ajungă aici, Goethe s-a folosit, în trecerea de la „punerea“ problemei la „soluţie“, de o idee propulsivă foarte complexă, de ideea *metamorfozei organice*, la care el ajunsese după îndelungă familiarizare cu fenomenele vieţii.

Modurile deosebite de a „problematiza“, proprii filozofiei şi ştiinţei, nu rămân fără de ample consecinţe, destinate să singularizeze aceste domenii. În filozofie, spiritul, călăuzit în problemele ce şi le pune numai de idei de ultimă abstracţie, şi operând deci într-o zare în mare grad indeterminată, îşi păstrează o *extraordinară* „spontaneitate“ în ceea ce priveşte soluţionarea problemelor. Omul de ştiinţă e îngrădit de o zare determinată şi nu poate să ajungă, în consecinţă, decât la soluţii care sunt intens prefigurate chiar în ideile propulsive cu care el operează în punerea problemei. Libertatea de

mişcare a spiritului apare în soluţiile ştiinţei mult mai limitată de linii date dinainte decât în soluţiile filozofiei.

FILOZOFIE ŞI METODĂ

Gândirea filozofică, a cărei încoronare o bănuim în creaţiile metafizice, se vede adusă din când în când, iarăşi şi iarăşi, în condiţia de a se „întemeia" din nou. Desfăşurarea, reluată de la capăt, ţine probabil de natura ei. Această autoîntemeiere intermitentă se încearcă prin aceea că gândirea filozofică caută să se situeze în condiţii optime pentru realizarea ţintei sale – a ţintei sale care rămâne revelarea misterului existenţei în totalitatea sa. Printre condiţiile optime, numim în primul rând căutarea şi găsirea unei „metode". Nu există filozof care să nu fie preocupat „în prealabil", într-un chip sau altul, de *metoda* de urmat. Spre deosebire de oamenii de ştiinţă, care se găsesc angajaţi într-un sistem de procedee înjghebat încetul cu încetul prin colaborarea de sute de ani a generaţiilor de înaintaşi, spre deosebire de încrederea ce omul de ştiinţă o acordă metodei constituite prin eforturile celorlalţi, orice filozof îşi pune problema metodei încă o dată. Rămâne o trăsătură din cele mai caracteristice ale gândirii filozofice această reculare în sfera prealabilului, această reîncepere gravă în vederea unei autoîntemeieri, sarcină de care omul de ştiinţă se simte scutit, întrucât se socoate o simplă verigă într-un lanţ, un organ integrat într-un sistem de lucru acceptat ca atare şi care fiinţează mai presus de el şi independent de el. Orice filozof se simte dator, faţă de propria sa conştiinţă, să-şi ia singur în stăpânire imperiul, adică să-l reîntemeieze. S-a remarcat, nu o singură dată, foarte just că orice filozofie începe printr-o învârtire în cerc. Nu prea vedem cum ar putea să fie altfel. Cert, în chip ideal, o filozofie oarecare aspiră să se „întemeieze" fără premise, ceea ce înseamnă şi fără de acceptarea unei metode luate de-a gata. Procedând însă la autoîntemeiere, orice filozofie recurge *eo ipso* la anume premise şi procedee, condiţie fără de care ea nu poate să prindă fiinţă. Orice filozofie, oricât ar recula în sfera prealabilului, spre Începutul Absolut, caracterizat prin „absenţa" oricărui alt implicat, trebuie să se hotărască undeva să *înainteze* din nou, căci o îndrumă la aceasta chiar

chemarea ei pozitivă. Orice filozofie va sări de pe linia regresivă, infinită, unde-şi încearcă jocul autoîntemeierii, printr-un act de *optare* ce echivalează cel puţin cu o anticipaţie de natură metodologică. Filozoful e adus, prin chiar forţa împrejurărilor, în situaţia de a nu putea începe fără de un atare vârtej iniţial. La origine, nici un filozof nu poate să-şi justifice metoda decât într-un chip suficient de precar. Metoda se justifică doar ulterior, prin însăşi punerea ei în exerciţiu. Metoda se legitimează mai mult *de facto*, prin puterea ei de a organiza datele cunoaşterii şi de a clădi o lume.

Trecând în revistă diversele sisteme ce-au apărut în istoria filozofiei, gândirea filozofică în plenitudinea ei, adică acea gândire ce se simte îndrumată şi spre creaţia metafizică, a procedat în actul de autoîntemeiere în foarte felurite chipuri, ce se aşază, toate, sub arcul antagonist a două extreme: s-a crezut, pe de o parte, că o mai sigură întemeiere se poate efectua numai printr-un *purism metodologic* – şi s-a crezut, pe de altă parte, că o certă întemeiere e garantată numai printr-o *expansiune metodologică* ce şi-ar asimila un maximum de procedee diferite.

Căile ce stau la îndemâna cunoaşterii şi a creaţiei filozofice sunt, fără îndoială, mai multe. Filozoful are latitudinea de a se întreba care dintre ele duce mai sigur la ţintă. Dacă e vorba de alegere, atunci natural că se impune o examinare a metodelor sub raportul eficacităţii lor, adică a şansei ce ele o oferă de a ne deschide marea fereastră spre „ceea ce este“. La o extremă a multiplelor căi disponibile apare adesea în istoria filozofiei strădania spre metoda pură, ceea ce înseamnă spre singura metodă căreia să i se poată concede supremele daruri. O asemenea metodă ar fi exclusivă, şi fiinţa ei, degajată de orice amestec tulburător cu alte metode.

Această tendinţă spre metoda pură s-a afirmat cu hotărâre încă din Antichitate. Amintim exemplul lui Parmenide, cel mai de seamă reprezentant al şcolii eleate. Înaintea sa, o seamă de flozofi ai naturii s-au aplecat să lămurească rădăcinile, obârşia şi compunerea naturii. Toţi aceşti gânditori, înconjuraţi de un nimb aproape legendar, precum Thales, Anaximene, Anaximandru, Pitagora şi alţii, s-au lăsat conduşi în cercetările şi tâlcurile lor de criterii răsărite din temeiuri foarte eterogene – şi astfel, în alcătuirile lor converg datele simţurilor şi gândirea raţională; de asemenea, imaginaţia constructivă, dar şi anumite înclinări animiste proprii gândirii mitice. Ei îşi făuresc viziu-

nile filozofice aproape fără de a se întreba în ce măsură izvoarele de cunoaştere implicate sunt sau nu legitime. Într-o asemenea situaţie teoretică de încredere excesivă, acordată unei serii întregi de metode aplicate instinctiv şi în devălmăşie, se iveşte Parmenide. Idealul purităţii metodologice îşi face apariţia în istoria gândirii greceşti. Parmenide va pune în lumină că simţurile sunt supuse celor mai grosolane erori. Cu atât mai puţin ar putea gândirea mitică să ne călăuzească în chip sigur, deoarece miturile diferă de la popor la popor. Parmenide găseşte că singură gândirea logică, raţională, prin concepte, ar fi metoda absolut legitimă şi calea ce ar duce la o certitudine absolută în sfera cunoaşterii. Parmenide e atât de profund încredinţat de izbânda posibilă a metodei raţionale, încât susţine, într-un exces de zel de puritate, că numai ceea ce se poate gândi logic „este" *cu adevărat*. Ceea ce e susceptibil, cu alte cuvinte, de a fi gândit prin concepte ce nu includ nici o contradicţie – „există"; ceea ce nu se poate gândi în acest chip – „nu există". Lumea concretă a simţurilor, transformabilă şi multiplă, este o iluzie egală cu nonexistenţa. Existenţa adevărată, singura care se poate gândi „logic", este unitate neschimbată, eternă, finită, rotunjită în sine.

Pe temeiul purismului metodologic al lui Parmenide şi al postulatului relativ la echivalenţa dintre „logic" şi „existenţă", Zenon, alt gânditor din aceeaşi Şcoală, va arăta că orice încercare de a gândi „mişcarea" sfârşeşte în contradicţii – de unde încheierea că mişcarea nu există. Existenţa ar fi imobilă, şi tot ce apare ca mişcare nu ar fi decât o amăgire a simţurilor. În expunerile acestea ale noastre ne interesează atitudinea şi tezele fundamentale ale eleaţilor ca exponenţi ai unui evident purism metodologic. Nu vom urmări, prin urmare, în ce măsură gândirea pretins logică a eleaţilor a fost într-adevăr logică. Nu e cazul de a supune unui control critic atari detalii, putând eventual să ne aducă unele surprize. Rămâne un fapt istoric că eleaţii au căutat o unică metodă, conduşi de elanul spre puritate, şi că, faţă de pretinsa metodă pură, toate celelalte metode îndură în faţa conştiinţei lor critice o discreditare. Purismul lui Parmenide a devenit pentru gânditorii de mai târziu un fecund prilej de preocupări. Una din replicile cele mai faimoase ce i s-au dat ne transpune dintr-odată în contemporaneitate.

Se ştie că filozoful francez Henri Bergson s-a îndeletnicit şi el prin părţile locului, ocupându-se cu insistenţă şi pasiune de atitudinea

eleaţilor faţă de fenomenul mişcării. Dar Bergson izbuteşte să ia o atitudine diametral opusă celei eleate şi ajunge astfel, la rândul său, să preconizeze o altă metodă pură, pe care o doreşte rezervată filozofiei. Filozoful francez, demascând toate erorile în care inteligenţa umană cade datorită faptului că ea spaţializează „durata", afirmă că mişcarea este „act" şi, ca atare, nu poate fi cuprinsă decât printr-o transpunere a noastră în fiinţa ei – pe cale intuitivă. Mişcarea nu este ceva ce s-ar compune din stări pe loc, cum nici devenirea, în general, nu este susceptibilă de a fi redată prin concepte rigide. Mişcarea ar fi accesibilă numai unei intuiţii pure ce se leapădă de toate conceptele făcute pe măsura spaţiului. De aici apoi o întreagă metodă şi o metafizică în consecinţă. Câtă vreme Parmenide, în hiperzelul metodei sale pure ce cultivă conceptul, susţinea că nu există decât ceea ce se poate gândi logic, Bergson, în hiperzelul metodei pure a intuiţiei, afirmă că ceea ce există este numai „durata", „actul", „mişcarea", „devenirea". Inteligenţa, cu conceptele ei congelate, n-ar face decât să taie porţiuni din durata reală şi să descompună mişcarea în instantanee potrivit unui procedeu cinematografic propriu fiinţei sale. Inteligenţa falsifică deci realitatea, care, în sine, ar putea fi atinsă numai printr-o particulară intuiţie. Iată cum, după opinia lui Bergson, în lume există într-un fel numai ceea ce nu se poate gândi prin concepte logice: durata, actul, mişcarea, devenirea. Pentru a ilustra strădania spre purismul metodologic, am ales două exemple extreme ca sens, unul de la începuturile filozofiei şi al doilea dintr-o fază mai recentă. Situaţia ne permite încheierea că tendinţa spre purismul metodologic apare în felurite chipuri, şi adesea diametral opuse, menţinându-se însă cu obstinaţie de-a lungul istoriei.

Ne vom opri puţin şi asupra elocventului exemplu ce ni-l îmbie metafizica lui Hegel cu metoda sa dialectică. Hegel s-a ostenit şi el să introducă în filozofie o metodă unică, absolută, care, deşi complexă în sine, rămâne totuşi un exemplu de purism. Metoda recomandată de Hegel nu este gândirea raţională, logică, obişnuită, nici intuiţia. E vorba la Hegel de o logică specială, care-şi înglobează contradicţia ca un principiu constitutiv al ei, de o raţiune ce operează cu concepte, dar care îşi asimilează şi ceva din iraţionalul concretului. Metoda lui Hegel este „gândirea concretă" şi se numeşte *dialectică*. Situându-se ca pretenţie într-un misterios punct de coincidenţă cu existenţa, „gândirea concretă" ar fi, după părerea lui Hegel, echivalentă

însuşi procesului real-metafizic al lumii. Gândirea concretă consistă în desfăşurarea conceptelor potrivit unor inerente posibilităţi, prin faze necesare. Fiecare concept are o fază în care el este însuşi (teza), dar fiecare concept conţine în sine, în chip latent, şi elemente datorită cărora el se transformă de la sine în antiteza sa, pentru ca apoi – după ce a ieşit din sine – conceptul, îmbogăţit cu aventura alterităţii, să se întoarcă la sine, constituind o a treia stare, în care teza şi antiteza se unesc într-o sinteză. Conceptul fundamental de „existenţă“, care îşi subsumează sub formă abstractă tot ce există, este în acelaşi timp un concept atât de abstract, că pare golit de orice conţinut, ca atare, fiind egal cu nimicul. „Existenţa“ ca teză încearcă aventura ieşirii din sine sub forma antitezei, dezvelindu-se în fiinţa ei ca „nimic“, ca neant. Aceste două momente „dialectice“ ale aceluiaşi concept se unesc apoi „sintetic“ în conceptul de „devenire“. Devenirea este sinteza nimicului şi a existenţei. Potrivit acestui model dialectic, Hegel dezvoltă o imensă suită de concepte, trecându-le totdeauna prin aceleaşi variaţii în tact de trei. Impresia cu care ne alegem este aceea a unei logici constructive, a unei ţesături de concepte abstracte ce par a rezulta unul din celălalt.

Logica aceasta, ca sistem abstract, reprezintă, desigur, cu totul altceva decât fusese logica aristotelică. Ea are un aspect constructiv. Contradicţia, care pentru Aristotel este egală cu anularea logicului, devine la Hegel un principiu constitutiv al logicii. Ideea logică, amplificată ritmic, crescând prin sine şi din sine, cucereşte la un moment dat o plenitudine, încât va ieşi din sine realizându-se ca „Natură“, sub înfăţişare materială, organică, sufletească. După ce şi-a încercat alteritatea ca Natură, Ideea se realizează sub formele spiritului, ca sinteză între idee şi natură. Pe linia unei extraordinare consecvenţe metodologice, Hegel va da întregul sistem al existenţei, al celei abstracte, al celei naturale şi al celei spirituale, alcătuindu-l printr-o infinită punere în funcţie a triadei sale. Îndeosebi istoria umanităţii va deveni un câmp de aplicare din cele mai seducătoare a dialecticii. Să fim lămuriţi: toate cele trei domenii ale existenţei (logicul, naturalul, spiritualul) sunt străbătute la Hegel de duhul dialecticii. Şi astfel, logica lui Hegel nu este atât o logică ce ne-ar angaja mintea în chip funcţional, cât o viziune metafizică – precum istoria universală nu este numai viziune, ci şi logică. În orice caz, dialectica hegeliană este, prin exclusivitatea şi consecvenţa cu care a fost aplicată, o metodă

ce nu suportă alte metode pe lângă sine. Ea e suficientă sieşi pentru a construi o lume. Exemplu dintre cele mai impresionante de „purism“, metoda lui Hegel e cu totul diferită atât de gândirea raţională a lui Parmenide, cât şi de intuiţia lui Bergson.

Dacă într-o seamă de încercări filozofice-metafizice descoperim tendinţa de a restrânge pe cât cu putinţă numărul metodelor sub auspicii puriste, într-o mulţime de alte încercări ne întâmpină mai mult o strădanie contrară. Tendinţa merge de astă dată spre o maximă expansiune metodologică. Vom alege pe doi dintre metafizicienii Antichităţii, şi anume pe Platon şi Plotin, pentru exemplificarea şi explicitarea tendinţei în chestiune. Platon, în a cărui filozofie converg toate curentele de gândire anterioare lui, este autorul unei vaste concepţii metafizice. Cum s-a procedat la clădirea ei? Pe cale dialectică (cuvântul are la Platon încă sensul originar), adică, printr-o colaborare dialogată între mai mulţi gânditori, se elaborează prin poziţii succesive, adesea diametral opuse, şi prin examen comparativ şi analitic, *concepte* general valabile, aceasta atât cu privire la fiinţele şi lucrurile lumii, cât şi cu privire la valorile spirituale. Trecând dincolo de aceste operaţii, Platon va dibui apoi, printr-o intuiţie vizionară, obiectele ideale plastice şi perfecte care ar sta la baza conceptelor. Am numit Ideile. În doctrina lui Platon, Ideile sunt supremele existenţe care alcătuiesc o lume transcendentă, mai presus de spaţiu şi timp. Ele reprezintă modelele desăvârşite după care sunt făcute lucrurile şi fiinţele lumii sensibile în care trăim. Lucrurile şi fiinţele din lumea pe care o cuprindem cu simţurile sunt còpii imperfecte ale Ideilor şi, în comparaţie cu Ideile, n-au decât o semiexistenţă: ele sunt şi nu sunt; ele sunt doar un fel de umbre. Lucrurile şi fiinţele din lumea sensibilă reprezintă realizarea nedesăvârşită a Ideilor în „materie“. Autorul acestor semiexistenţe umbratice este Demiurg, un suflet universal care copiază în materie „Ideile“. Implicaţiile lumii sensibile sunt aşadar Ideile, o materie şi Demiurg. Ce este însă materia? Materia, susceptibilă, după concepţia lui Platon, de diverse stări, este la început, prin lipsa ei de determinaţii, aproape identică cu spaţiul, care este un principiu al neexistenţei. Apoi materia ia forme, alcătuindu-se în mici corpuscule plate-triunghiulare; din aceste „triunghiuri“ se ajunge, prin compunere, la corpuscule de variate forme regulat-geometrice, precum cubul, dodecaedrul, icosaedrul etc. Materia ia toate formele geometrice tridimensionale tipice care se pot

înscrie într-o sferă. Din asemenea corpuscule cristaline se alcătuiesc apoi elementele: adică apa, focul, pământul, aerul şi eterul. Aceasta este materia, cu stările ei, ce stă la dispoziţia lui Demiurg ca material de modelat potrivit Ideilor localizate în regiuni transcendente. Urmează din toate acestea că lumea platonică reprezintă o viziune foarte complexă. În vederea cunoaşterii acestei lumi complexe, e firesc ca Platon să recurgă, de fapt, la o mulţime de „metode". Mai întâi, lumea transcendentă a Ideilor este, după credinţa filozofului, singura cu adevărat şi în sens deplin „existentă". Celelalte regiuni au numai o existenţă degradată, dar fiecărei regiuni îi corespunde un anume mod de cunoaştere. O cunoaştere absolută, certă, permanent aceeaşi, nu permite decât lumea Ideilor. Metodele pentru cuprinderea ei sunt cea dialectică şi cea intuitiv-vizionară.

Pentru cunoaşterea lumii sensibile sub aspectele ei mobile, schimbăcioase, avem la dispoziţie o cunoaştere degradată pe măsura vremelniciei şi spaţialităţii, adică o cunoaştere prin simţuri, care nu poate duce decât la „păreri". Pentru cunoaşterea formelor ce le îmbracă materia în stările ei preelementare, avem la dispoziţie unele concepte ce le elaborează cunoaşterea matematică-geometrică. Cu aceasta n-am istovit complexitatea viziunii platonice. În sfera cu niveluri şi articulaţii atât de divers gradate a existenţei, pe care Platon o dibuieşte pe atâtea căi, mai găsim şi unele locuri foarte obscure, unde se pare că, după părerea filozofului însuşi, nu s-ar putea pătrunde decât cu darul ghicirii. Când încearcă lămuriri cât priveşte aceste locuri tenebroase ale problematicii ce i se deschide în faţă, Platon recurge la o metodă foarte adecvată obscurităţii în sine a acestora: la metoda mitică. Evocăm pentru ilustrare splendidul mit al „reamintirii". Sufletul individual al omului ar avea o existenţă şi înainte de naştere. Sufletele în faza de preexistenţă trăiesc în cercul supraceresc al Ideilor, unde ele *văd* aceste Idei în toată perfecţiunea lor. Întrupându-se pe pământ, sufletele uită ce au văzut în spaţiul nespaţial al existenţelor desăvârşite. Odată întrupate, pe pământ, sufletele vor lua prin simţuri contact cu lucrurile şi fiinţele concrete din lumea aceasta. Cu acest prilej, ele îşi vor aminti vag Ideile văzute altădată, Ideile pe care aceste lucruri şi fiinţe le „îngână". Cunoaşterea prin concepte a lucrurilor şi fiinţelor este în fapt o „re-cunoaştere", o „amintire". Ne găsim de astă dată în faţa unei încercări sui-generis pe care Platon o întreprinde în vederea unei „lămuriri". El „lămureşte"

cu mijloace *mitice* procesul obscur al cunoaşterii lucrurilor şi fiinţelor sensibile, prin concepte ale căror obiecte adecvate nu se găsesc în lumea simţurilor. Concepţia filozofică-metafizică a lui Platon abundă în asemenea mituri, care se enumeră, de fapt, printre cele mai splendide creaţii ale geniului omenesc. Miturile lui Platon nu sunt luate de-a gata din patrimoniul mitologic al poporului, ci sunt creaţii ale geniului său.

Acestea ar fi, în vasta lor convergenţă şi orchestraţie, variile metode cu ajutorul cărora Platon şi-a constituit concepţia filozofică-metafizică. E aici metoda dialectică şi intuitiv-vizionară, e aici metoda matematică-geometrică, e metoda empirică, e metoda mitică. Platonismul reprezintă cea mai susţinută încercare de expansiune metodologică a Antichităţii. Numai Plotin îl depăşeşte, fără însă a dovedi aceeaşi vigoare în aplicarea tuturor acestor procedee. Plotin depăşeşte, ce-i drept, platonismul, întrucât admite încă o regiune, şi mai înaltă decât a Ideilor, aceea a *Unicului*, a nucleului supracategorial, originar, din care emană cascada celorlalte existenţe şi cvasiexistenţe. Omul ar dispune de căi şi metode adecvate tuturor regiunilor, adică de tot atâtea mijloace succesiv degradate sub unghiul semnificaţiei ca şi regiunile însele. Pentru supracunoaşterea Unicului, omului i-ar sta la îndemână, în momente rare de purificare spirituală, extazul. În extaz, omul ajunge la starea de uniune cu Unicul divin. În extaz, subiectul se identifică cu obiectul său până la anularea oricărei distincţii. E aici o metodă în plus faţă de registrul platonic – dar atât, căci Plotin se dovedeşte a fi mai puţin viguros şi mai puţin personal decât Platon tocmai în aplicarea metodelor pe care Platon le-a armonizat în concepţia sa.

Mai târziu, în Evul Mediu şi apoi în timpurile moderne, metafizicile scolastice, creştine (în primul rând, a lui Toma d'Aquino) se clădesc pe implicaţii metodologice de o extremă variaţie. Nu în aceeaşi măsură, dar reprezentative pentru râvna lor expansivă sub raport metodologic, rămân apoi filozofia unui Descartes, a unui Spinoza sau a unui Leibniz.

DIMENSIUNILE VIZIUNII FILOZOFICE

În filozofie se vorbeşte adesea despre idei „adânci“, „înalte“, „plate“. Îndeosebi în polemicile dintre ei, filozofii îşi aruncă mingea unui calificativ, cum ar fi peiorativul „plat“, spre deosebire de „adânc“ sau „înalt“. Şi deoarece filozofii se găsesc, precum se ştie, aproape în permanenţă într-o stare de polemică, urechea noastră e adusă să audă foarte adesea aceste sunete. Se remarcă, aşadar, în literatura filozofică o tendinţă de a se atribui unei idei sau unei viziuni, îndeosebi metafizice, anume *dimensiuni*. Spiritele de rând vorbesc, e drept, şi ele uneori despre o idee adâncă sau înaltă, mai vârtos atunci când vor să spună că ideea în chestiune este anevoie de atins sau chiar inaccesibilă priceperii profane sau simţului comun. O atare accepţie a vocabulelor rămâne însă mai mult expresia unei deficienţe pe care simţul comun sau profanul sunt gata să şi-o recunoască atunci când orgoliul nu le retează sinceritatea. O asemenea accepţie nu ne va reţine atenţia, căci ea nu este uzitată printre filozofi. Spuneam însă că obişnuinţa de a nota ideile prin epitete dimensionale o întâlnim şi printre filozofi, adică printre oamenii familiarizaţi cu dificultăţile inerente domeniului şi despre care nu putem presupune că apucă spre atari cuvinte numai ca să-şi mărturisească o carenţă spirituală. De multe ori, gânditorul cu simţul cel mai educat în raport cu gravitatea şi subtilităţile proprii unui gând filozofic spune despre ideile altui filozof că sunt „adânci“ sau „înalte“. Vedem în această împrejurare o elocventă dovadă şi mărturie cu privire la legitimitatea unui asemenea gen de calificative. Spirite foarte avizate atribuie aşadar uneori, în texte de prudent cântărită expertiză, anume dimensiuni unei idei sau viziuni filozofice în sine, independent de dificultăţile ce ele le pricinuiesc aptitudinilor de înţelegere ale acelora care vor să şi le însuşească. Şi, dacă situaţia este aceasta, ne întâmpină sarcina de a scruta care este substratul real ce-l oferă ideile sau viziunile filozofice pentru a putea fi calificate dimensional prin epitete precum „adânci“, „înalte“, „plate“.

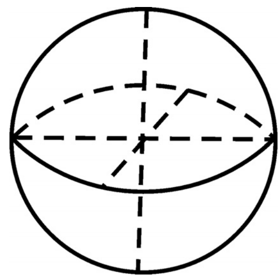
Un răspuns lămuritor la întrebarea ce ne îngăduim nu este tocmai lesnicios, căci nu există nimic mai imponderabil în nuditatea sa decât o idee sau o viziune filozofică. De fapt, întrebarea ne invită la o incursiune printr-un tărâm neumblat, căci după a noastră ştiinţă, nici un filozof nu s-a căznit încă să limpezească mai de aproape

impresia de „dimensionalitate“ ce o dau ideile şi viziunile filozofice, desigur, în virtutea unor însuşiri intrinsece, dar deloc măsurabile după vreo scară, ale lor. Ne vom strădui în cele ce urmează de a da, dacă nu tocmai un răspuns, atunci cel puţin câteva sugestii în vederea unui răspuns la întrebarea de care chiar filozofii par a se feri cu oareşicare sfială.

În prealabil, o precizare. Evident, când se vorbeşte despre o idee „adâncă“ sau „înaltă“, îşi dă seama oricine că expresiile se întrebuinţează la figurat. Căci o idee sau o viziune nu participă cu nimic la dimensiunile palpabile ale unor realităţi spaţiale. Aplicate asupra unor idei sau unei viziuni, expresiile de „adânc“ sau „înalt“ păstrează doar virtuţi simbolice. Ele sunt menite să circumscrie, de bine, de rău, unele particularităţi şi valori spirituale pentru designarea cărora suntem nevoiţi să recurgem la termeni împrumutaţi din lumea spaţiului. Să punem în lumină condiţiile ce fac posibil un asemenea transfer. Investigaţia spre care mânecăm nu e uşoară, căci va trebui să ne mişcăm printr-un ţinut de realităţi şi de nuanţe pur spirituale, imponderabile totdeauna, inefabile cel mai adesea. Terenul e incert şi ni se cere să procedăm cu grijă şi prin etape.

O idee sau o viziune filozofică nu au în sine, aşadar, nimic dimensional în sensul propriu al cuvântului; ele se referă totuşi la „ceva“ ce s-ar putea clădi pe anume axe imaginare care implică un sus, un jos, un mijloc. Ce este acest „ceva“ susceptibil de a fi clădit pe atari axe imaginare, în spaţiul cărora epitetele dimensionale ar fi perfect aplicabile? Acest „ceva“ este însăşi Existenţa în totalitatea sa. Orice viziune filozofică despre Existenţă în ansamblul ei se alcătuieşte într-un spaţiu simbolic, imaginar, după chipul şi asemănarea lumii concrete, sensibile. E lămurit lucru că sugestiile lumii sensibile îşi exercită înrâurirea asupra imaginaţiei noastre cu o insistenţă şi cu o putere ce nu pot fi îndeajuns subliniate, cu o insistenţă şi o putere de care nu scăpăm decât cu condiţia că am renunţa la orice plăsmuiri ale gândirii imaginative. Cum însă la asemenea plăsmuiri spiritul nu renunţă, deoarece îi repugnă mortificarea, se va înţelege de la sine de ce, în procesul intim de alcătuire a viziunilor filozofice, sugestiile lumii sensibile se fac totdeauna puternic simţite.

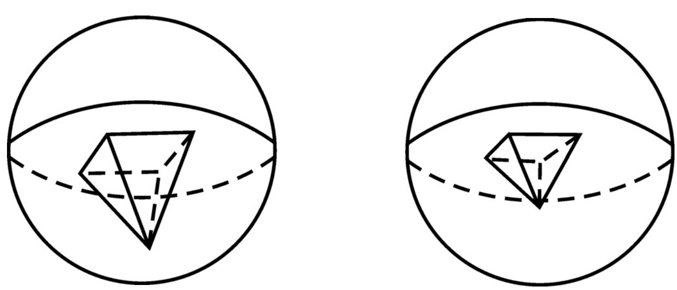
Vom desena spaţiul simbolic în care se plasează gândirea filozofică şi vom arăta în ce fel axele unui atare spaţiu ne pot servi unele puncte de orientare când căutăm să caracterizăm o idee sau o viziune drept „înaltă“, „adâncă“ sau „plată“.

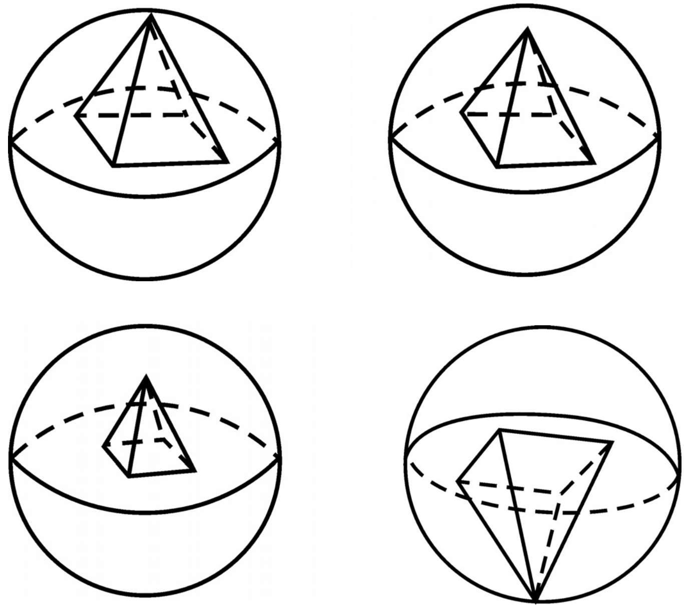


Imaginăm o sferă transparentă cu axele ei: două orizontale şi o verticală. Sfera aceasta imaginară reprezintă spaţiul simbolic în care gândirea filozofică îşi clădeşte „lumea“ sa. Înăuntrul sferei indicăm, prin circumferinţa sa, o secţiune plană ecuatorială, văzută pieziş. Această secţiune plană simbolizează, în cadrul consideraţiilor de faţă, lumea concretă-sensibilă. Notăm că în spaţiul imaginar filozofic reprezentat prin sfera de mai sus, lumea sensibilă (cu spaţiul ei tridimensional) ocupă numai un plan orizontal, lipsit de o a treia dimensiune. Acest plan orizontal, prin care simbolizăm locul ce-l ocupă în sfera filozofică lumea concretă, a experienţei prin simţuri, serveşte ca bază pentru clădirea diverselor viziuni filozofice.

În sfera imaginară se pot înscrie nenumărate piramide de diverse înălţimi, cu vârful în sus sau cu vârful în jos.

Fiecare piramidă ar închipui o viziune filozofică. Dar încă un cuvânt explicativ: piramidele indicate în graficul nostru reprezintă tot atâtea viziuni *posibile*; aceste viziuni se înscriu în sfera imaginară ale cărei dimensiuni indică simbolic dimensiunile existenţei, nu ale





existenţei date, concrete-sensibile, ci ale existenţei în totalitatea sa, privită ca „mister" ce urmează să ni-l revelăm prin acte teoretice. Sau, cu alte cuvinte, sfera indică spaţiul imaginar în care se situează gândirea filozofică când procedează la convertirea misterului existenţei în „viziune".

O ideaţie filozofică, ce se clădeşte exclusiv în jurul experienţei prin simţuri sau a planului orizontal ce taie sfera imaginară în care se instalează, într-un chip sau altul, orice gândire filozofică, o resimţim de obicei ca fiind „plată".

Concepţia filozofică a naturalistului [Ernst] Haeckel, spre pildă, ce abundă în clasificări pur descriptive, după modelul celor ce se găsesc în manualele de zoologie, şi excelează printr-o nomenclatură aidoma celor uzitate în tratatele de medicină, fără de a deschide însă undeva perspective spre înalt sau în adâncime, ar putea să servească drept ilustrare. Această concepţie este un conglomerat de concepte abstracte, dar neconstructive. Avându-şi acoperirea în experienţă, se pare că ea nici nu ambiţionează la alt titlu decât la acela al unei panorame a naturii văzute. În zădar această concepţie îşi asimilează uneori şi noţiuni superlativ abstracte: ea e neclădită, n-are verticală arhitec-

tonică, n-are stratificări, nici articulații. În zădar această concepție își caută ascendența în spinozism, căci ea evită să exploateze în vreun sens implicațiile de adâncime cuprinse în definițiile și axiomele spinoziene și asimilează valorile metafizice ale acestui sistem numai într-o formă degradată, pe măsura unei mentalități strict „naturaliste".

În schimb, ideațiile filozofice, precum sunt ale lui Platon, Plotin, Leibniz, Fichte, ale sistemului Vedānta, includ, desigur, planul orizontal, dar în totalitatea sa, fiecare din ele ni se înfățișează ca fiind clădită și pe o axă „verticală". Fiecare din aceste sisteme reprezintă o arhitectură cu terase și încăperi, cu forme ce se leagă armonic în varietatea lor, cu turnuri de unde îți plimbi privirea peste vaste priveliști, cu labirinte, subterane uneori, în care se adună ecourile adâncului. Aceste viziuni pot să fie „înalte" sau „adânci", sau și „înalte, și adânci", în orice caz, *verticale*. Că o asemenea viziune e numită „înaltă" sau „adâncă" depinde, în cele din urmă, de modul cum îi privești verticala, iar pentru modul de a privi verticala e neîndoios că, cel mai adesea, însăși viziunea oferă unele sugestii. Când dispunem de o sensibilitate suficient încercată în acest sens, vom surprinde în orice viziune ce-și merită numele un nucleu din care iradiază lumina ce dă unitate întregului, un centru în jurul căruia se articulează toate accesoriile clădirii. Locul ideal unde este situat acest nucleu față de axele posibile ale oricărei viziuni ne îndrumă de obicei să numim o viziune fie „înaltă", fie „adâncă". Bunăoară, în viziunea platonică, nucleul în chestiune îl identificăm în motivul Ideilor, al Ideilor înțelese ca singurele existențe desăvârșite, pure, față de care lucrurile sensibile, concrete din lumea noastră reprezintă simple umbre. Însuși Platon ne spune că ideile trebuie imaginate ca populând cerul supraceresc. Descoperim în tot sistemul platonic o dominantă felurit verificabilă a „înaltului". De asemenea, și viziunea lui Plotin, cu exaltarea Unicului mai presus de orice categorii, din care ar deriva în cascadă toate celelalte existențe, e clădită pe verticală și are ca dominantă „înaltul". În tot sistemul plotinian întrezărim schema unei căderi din înalt, pe trepte tot mai joase, și a unei ridicări inverse, spre unul și același izvor suprem. Puțin mai altfel se prezintă lucrurile când luăm în considerare sistemul Vedānta sau al lui Fichte. De astă dată, perspectivele asupra existenței, ca întreg, se deschid nu din regiuni situate într-un înalt, ci din regiuni care zac în abisul individuațiilor, în adâncul lor interior, adică în sinele impersonal al ființelor, înțeles ca

existenţă divină, sau în eul absolut spre care trebuie să cobori ca spre un ultim străfund. În viziunea Vedānta şi în viziunea lui Fichte domină dimensiunea „adâncului". Motive de acest gen ne sfătuiesc să vorbim fie despre viziuni înalte, fie despre viziuni adânci. Iar dacă e vorba să dăm un exemplu de viziune verticală ce are darul de a fi atât înaltă, cât şi adâncă, e suficient să amintim monadologia lui Leibniz. Viziunea arhitectonică, ierarhică, treptată a monadelor, cu ale lor niveluri diferite de desăvârşire, este „înaltă". Tronează deasupra tuturor monadelor suprema monadă: Dumnezeu. Aceasta, pe de o parte. Pe de altă parte, concepţia leibniziană despre natura fiecărei monade, în particular, ni se pare „adâncă". Potrivit acestei concepţii, fiecare monadă ar cuprinde în sine o reprezentare sui-generis a întregului univers şi, de asemenea, şi textul trecutului şi viitorului, ale sale şi *eo ipso* ale universului, din eternitate în eternitate. O privire exterioară asupra monadelor în tot ansamblul lor duce gândul spre înalt, o privire interioară asupra monadelor ne mână în adânc.

Cu cele arătate mai sus, nu am istovit însă toate chestiunile ce se ridică în legătură cu dimensiunile posibile ale unei viziuni filozofice. Sunt cazuri când punctul de vedere relevat adineaori este insuficient şi, prin urmare, inoperant. La o mai atentă luare în considerare, trebuie să recunoaştem că viziunile filozofice nu oferă totdeauna un miez atât de clar raportabil la axele posibile ale unei viziuni în general, încât calificarea de „înaltă" sau „adâncă" să se impună de la sine. În cazurile când aprecierea rămâne îndoielnică, vor interveni însă alte sugestii, spre a ne înlesni totuşi rostirea unei judecăţi. Datorită unui proces psihologic ce nu trebuie lămurit numaidecât mai de aproape, „înaltul" şi „adâncul", ca dimensiuni posibile ale unei lumi, se solidarizează în imaginaţia noastră şi cu alte motive decât cele desfăşurate mai sus. Astfel, nu încape îndoială că „înaltului" îi asociem aproape involuntar însuşiri precum aceea a luminozităţii, a seninului, a raţionalului sau supraraţionalului, a chemării mântuitoare ce trezeşte în noi aspiraţii tonifiante; iar „adâncului" îi asociem motive precum al obscurului, al tulburelui, al tragicului, al iraţionalului, al refuzului ce trezeşte în noi stări depresive. Când luăm atingere cu o idee sau cu o viziune ce ne comunică una sau mai multe impresii şi stări pe care, în chip nemijlocit, le solidarizăm cu „înaltul", e foarte probabil că le vom numi „înalte". Şi acelaşi e cazul şi cu sugestiile

ce alcătuiesc alaiul „adâncului"; ele ne vor îndupleca până la urmă să vorbim despre o idee sau o viziune „adâncă".

Iată o seamă de exemple destinate să ilustreze situația. Concepția filozofică despre lume a lui Hegel, cu afirmația ei fundamentală că tot ce există e rațional şi că tot ce-i rațional există, ni se oferă ca mărturie pentru întâia clasă de viziuni. Din convingerea funciară ce străbate întregul sistem – că totul are un drum ascendent, că în lumea spiritului nimic nu se pierde şi că formele acestuia devin tot mai complexe şi mai lucide – se degajă o atmosferă de copleşitoare stimulare, ce ne constrânge să numim concepția hegeliană „înaltă". Concepția metafizică implicită, pe canavaua căreia s-au brodat operele poeților tragici greci, ne lasă să bănuim în dosul frământărilor omeneşti un fundal întunecat, de cumplită discrepanță între soartă şi om. Soarta e înfățişată ca o putere ce nu ține seama de vrednicia oamenilor şi care prăpădeşte tocmai pe cei aleşi. Concepția ce atribuie zeilor o invidie, ce stă la pândă ca să lovească tocmai virtutea şi eroismul, ne comunică prin motivele sale iraționale sugestia gravă a tragicului ca substrat ultim şi ireductibil al existenței. O asemenea concepție poate fi numită „adâncă", dar nu „înaltă".

Sau alte două exemple ce-şi țin cumpăna în acelaşi sens. Concepția iraniană înțelege existența ca o luptă între principiul binelui, al luminii, şi principiul răului, al beznei. Această concepție, cu escatologia ei, care admite în cele din urmă un triumf total al Binelui asupra Răului, un deznodământ suprem luminos, în stare să incite inimile omeneşti pe linia unei promovări cât mai grabnice a măreţului final, ne apare, fără îndoială, ca o viziune „înaltă". Şi iarăşi, pe de altă parte, concepția lui Schopenhauer, punând accentul pe străfundul irațional, tulbure, obscur, al voinței universale care se macină singură fără de nici o noimă, e susceptibilă de a fi calificată drept „adâncă", nu însă „înaltă".

Spectacolul ce-l desfăşoară o viziune filozofică nu este totdeauna atât de fără echivoc. Şi recunoaştem că uneori se vorbeşte despre o viziune sau despre o idee „adâncă" sau „înaltă" fără a se ține seama de vreunul din motivele sau sugestiile ce ne-am străduit să le degajăm în cele de mai înainte din chiar cuprinsul concepțiilor. S-a văzut care sunt aceste motive şi sugestii, identificabile în chiar ocolul unei viziuni filozofice. Ele stau în legătură cu situarea miezului unei viziuni în raport cu axele posibile ale unei filozofii în general şi cu însuşiri

precum acelea ale luminozităţii sau întunecatului, raţionalului sau iraţionalului etc. Vom observa că atunci când astfel de criterii de calificare nu ni se îmbie, se procedează de obicei mai sumar. Se constată simplu numai faptul că o concepţie e clădită vertical şi că o asemenea dimensiune simbolică îi revine indiscutabil. Că pe urmă concepţia, evident clădită pe axa verticală, este numită „înaltă“ sau „adâncă“ nu mai depinde de alte motive ce ar putea fi recunoscute şi precizate, orice calificare în acest sens fiind rezultatul doar al unui joc de perspectivă. Mai frecventă rămâne în aceste cazuri echivalarea verticalului cu „adâncul“. Concepţia kantiană, bunăoară, despre „libertate“, ca mod de existenţă al fiinţei noastre numenale, îndeplineşte tocmai şi numai condiţiile spre a putea fi invocată ca ilustrare a ceea ce dorim să arătăm. Într-adevăr, spre a ne face drum până la ideea de *numenon*, trebuie să străbatem printr-o seamă de stratificări şi forme, printr-un adevărat labirint, atât de propriu de altmintrelea întregii construcţii filozofice kantiene. Spre a ajunge la nivelul sau la planul existenţei unde palpită bănuita libertate numenală, suntem nevoiţi să parcurgem mai întâi toate gangurile atât de întortocheate ale monumenului kantian. Numai la urmă de tot, având în vedere drumul parcurs ca o premisă, ghicim ceva din sensul acelei „libertăţi“. Concepţia despre libertate a lui Kant e numită „adâncă“ în raport cu astfel de motive de arhitectonică verticală şi labirintică. La fel, concepţia lui Hegel cu privire la „cursa raţiunii universale“ poate fi invocată ca exemplu în acelaşi sens. Potrivit filozofiei profesate de Hegel, raţiunea universală, ce se realizează în istoria omenirii prin etape succesive, dialectice, îşi urmăreşte scopurile sale, pe care ea singură le domină. Pentru realizarea scopurilor sale, Raţiunea se foloseşte de oameni – de obicei, de oamenii „mari“. Raţiunea universală pune în mişcare pasiunea şi energia oamenilor mari, făcându-i să creadă că ei lucrează pentru interesele personale, egoiste, ale lor, pentru mărirea lor, în timp ce ei sunt, de fapt, aserviţi scopurilor absolute ale ei. Cu aceasta, Raţiunea universală izbuteşte să-şi realizeze cu un maximum de eficacitate ţintele ei. Ideea hegeliană despre şiretenia Raţiunii universale este de natură labirintică. Trebuie să-ţi faci acces la ea, cutreierând toate gangurile pline de sinuozităţi ale arhitecturii hegeliene. În jocul de perspectivă al drumului ascuns şi anevoios, parcurs până să dai faţă cu ea, ideea aceasta face incontestabil o impresie de „adâncime“.

Afirmam în consideraţiile introductive ale lucrării de faţă că o idee poate fi „adâncă“ sau „înaltă“ şi fără de a fi „adevărată“. Circumscriam cu acele cuvinte suspendate în vag un gând ce s-ar fi cerut mai de aproape lămurit. Înţelegerea acestui gând, căruia îi dăm oareşicare importanţă pentru constituirea unei „conştiinţe filozofice“, presupunea însă o pregătire pe îndelete. Cititorii au remarcat, desigur, că nici în acest capitol n-am judecat „adâncimea“, „înălţimea“ sau „platitudinea“ unei idei sau a unei viziuni în funcţie de o pretinsă valabilitate a lor în raport cu ceea ce este sau poate să fie realul în sine. Dacă ar fi să judecăm dimensiunile în chestiune ale unei idei sau viziuni în funcţie de o atare valabilitate ce vizează de-a dreptul adecvaţia cu realul, n-am putea niciodată să decidem şi să ne exprimăm asupra lor din pricină că, pentru aceasta şi în vederea unei confruntări, ar trebui să avem desfăşurat în faţa noastră, ca o magnifică şi absolut neîndoielnică revelaţie divină, chiar realul în sine. S-a văzut însă că tot timpul noi am căutat posibilitatea de a vorbi despre dimensiunile unei idei sau viziuni făcând abstracţie de raportarea cu totul problematică la un real în sine şi ţinând seama numai de anume *însuşiri intrinsece ale ideilor* şi *viziunilor*.

Din cele expuse, se desprinde de la sine încheierea că filozofia urmează să o socotim, printre altele, şi ca o pepinieră de idei şi de viziuni ce-şi au dimensiunile lor intrinsece, putând fi apreciate în ele şi pentru ele. O „conştiinţă filozofică“ pe cale de a se înjgheba e bine să-şi însuşească şi un asemenea punct de vedere, ce-i va prilejui nebănuite satisfacţii în faţa spectacolelor filozofice pe care i le oferă istoria gândirii umane.

Despre ideile pur ştiinţifice, anevoie s-ar putea afirma că sunt „adânci“ sau „înalte“ în accepţia ce am văzut că aceste cuvinte o pot lua asupra lor când e vorba despre idei filozofice şi mai vârtos metafizice. Ideile ştiinţifice îşi au măsura lor proprie şi se situează din capul locului în afară de criteriile aplicabile filozofiei. Cel ce ţine cu orice preţ să le aprecieze „dimensional“ va găsi că ideile ştiinţifice, ivindu-se şi menţinându-se, în general, în vecinătatea „experienţei“ (prin simţuri), nu pot să fie decât „orizontale“. Fireşte că această perspectivă nu este nici exhaustivă, nici tocmai cea mai potrivită pentru caracterizarea virtuţilor prin care se afirmă o *idee ştiinţifică*.

Există însă şi anume „filozofii“ care ţin să imite atitudini şi metode „ştiinţifice“ şi care, în consecinţă, nu se depărtează prea mult

de „planul orizontal“ al sferei imaginare în care se situează gândirea filozofică de mare şi autentică putere constructivă. Asupra acestor „filozofii“ de orientare „scientistă“, criteriile dimensionale proprii filozofiei rămân perfect aplicabile, dar, într-o asemenea perspectivă, aceste filozofii scientiste îşi vor descoperi toată carența dimensională. În asemănare cu plenitudinea dimensională prin care marile filozofii îşi dobândesc impozante reliefuri, concepțiile filozofice de orientare „scientistă“ se vor dovedi cel mai adesea *plate*.

DESPRE SCIENTISM

Prin termenul de „scientism“ designăm o anomalie a spiritului ştiințific. A vorbi despre anume anomalii ale spiritului ştiințific nu înseamnă numaidecât a fi un detractor sau chiar un adversar al ştiinței. Spre a preîntâmpina orice greşită interpretare a atitudinii ce ne îndrumă să vorbim în acest capitol despre „scientism“ ca despre o carență, se cuvine, poate, să facem o declarație preliminară prin care ne recunoaştem entuziasmul pentru tot ce ştiința a izbutit să realizeze spre folosul omenirii până în clipa de față. Sublime roade a dat ştiința în curs de câteva secole, reuşind să dezmărginească orizonturile genului uman şi, în multe privințe, să schimbe chiar fața pământului. Dar oricine a urmărit istoria spiritului ştiințific îşi dă desigur seama că ştiința şi-a deschis drumul spre atâtea izbânzi datorită, în primul rând, împrejurării că şi-a delimitat demersurile la cercetări într-o arie unde ea este cu adevărat stăpână şi „acasă“. Spiritul ştiințific îl considerăm „acasă“ atunci când se menține cu strictețe în domeniile sale legitime, adică în limitele ştiințelor. Suntem gata de a recunoaşte fiecărei ştiințe un fel de imunitate a casei sale. Aici orice amestec din afară devine inoportun. Fiecare ştiință are dreptul să se gospodărească singură şi să-şi apere corpul spiritual constituit încetul cu încetul printr-un îndelung contact cu un anume câmp de fenomene. Rar se va găsi un filozof care să nu respecte „spiritul ştiințific“ ce dă dovezi că este conştient de câmpul său şi care caută totdeauna justul echilibru între modul particular al câmpului său de fenomene şi metodele de aplicat întru cercetarea acestora. Respectul ce-l datorăm spiritului ştiințific pentru imensele sale reuşite nu poate să constituie însă o

piedică atunci când e vorba de o eventuală semnalizare a unor anomalii. Iar o asemenea anomalie rămâne, orice s-ar spune, „scientismul". În ce împrejurări se produce această anomalie a spiritului științific?

Anomalia scientistă ia ființă, în general, prin aceea că spiritul științific devine ofensiv dincolo de limitele sale firești. Se întâmplă uneori ca spiritul științific, fie în forma specifică, proprie unei științe oarecare, fie în forma sa generală, proprie tuturor științelor, să fie cuprins de ispita unei expansiuni și să încerce a lua în stăpânirea sa teritorii care prin însăși natura lor îi sunt exterioare. Anomalia scientistă revine în esență la o depășire a limitelor ce i se impun oricărui om de știință, fie ca exponent al câmpului său particular de cercetare, fie ca reprezentant al științei în general. Omul de știință, închinat explorării unui câmp de fenomene, ajunge cu timpul să se statornicească în anume atitudini și perspective; el își alcătuiește unele idei în jurul cărora își va clădi problematica sa, el își înfiripă metode și o tehnică a sa. Toate acestea în virtutea unei încete și foarte precaute familiarizări cu natura specifică a câmpului de fenomene căruia el îi dedică tot interesul. Limitele, de la sine înțelese, ce îngrădesc activitatea omului de știință pot fi depășite fără îndreptățire în două feluri: 1. prin aceea că omul de știință efectuează un transfer de atitudini, perspective, metode și idei dintr-un câmp de cercetare în alt câmp, care își reclamă propriul său canon științific; și 2. prin aceea că omul de știință mută atitudini, perspective, metode și idei din câmpul său științific în ținuturi care, prin tot felul lor, sunt eminamente filozofice.

Despre anomalia scientistă se vorbește cu osebire în acest ultim caz, când ea apare, de altmintrelea, sub aspecte din cele mai vizibile. Cu o anomalie fără doar și poate avem de-a face și în primul caz, dar aceasta nu este atât de gravă; și, de obicei, o asemenea depășire a limitelor rămâne o infracțiune ce o pun la punct oamenii de știință chiar ei între ei. Astfel, în biologie se resping, iarăși și iarăși, încercările acelor oameni de știință care vor să reducă fenomenele specific biologice la fenomene pur fizico-chimice. Astfel se retează, iarăși și iarăși, entuziasmul acelora care țin să transpună în sociologie perspective și idei pur mecaniciste sau pur biologice. Îngustimea de perspectivă, nepotrivita atitudine, reacția ideativă improprie și materialitatea prea pronunțată a metodelor și ideilor, însușiri ce alcătuiesc împreună acea viciozitate a spiritului denumită „scientism", se manifestă

în forme deosebit de grave mai ales când această aplecare răbufneşte în domenii de natură filozofică. „Scientismul“ în acest ultim sens, este, prin aspiraţia sa, el însuşi un gen de filozofie, dat fiind că abordează probleme ce ţin de un atare domeniu. „Scientismul“ nu izbuteşte să-şi întreacă condiţia deplorabilă de hibrid, întrucât el se lasă călăuzit de credinţa în anume avantaje ce le-ar avea spiritul ştiinţific faţă de cel filozofic şi întrucât, în consecinţă, el va invada împărăţia de cucerit, păstrându-şi echipamentul de om de ştiinţă.

Orice filozof, dotat cu suficientă răspundere spirituală şi care a reuşit să-şi înjghebeze o conştiinţă filozofică, va respecta autonomia ştiinţelor, cu rezultatele lor, dar, ca exponent al autonomiei gândirii filozofice, el se va opune „scientismului“.

Dăm un exemplu de „scientism“ de ultimă oră, pe care ne simţim datori să-l demascăm, în ciuda faptului că infracţiunea „scientistă“ la care ne referim poartă girul uneia din cele mai mari personalităţi din lumea ştiinţifică. Putem, fără îndoială, să ne entuziasmăm fără de nici o rezervă în faţa teoriei relativităţii, a lui Lorentz–Einstein–Minkowski, dar aceasta nu ne obligă să aderăm şi la toate elucubraţiile cărora li se dedă un fizician când ţine cu orice preţ să facă filozofie în perspective şi după metode proprii fizicianului. Filozofemele în care se complace un fizician sunt cel mai adesea produse ale „scientismului“. Fizicianul îşi are metodele sale de cercetare, consolidate şi subţiate timp de trei-patru secole. Fizicianul ştie că trebuie să facă experimente şi să aplice matematica asupra fenomenelor observate. Făcând uz de mijloacele fizice, el experimentează cu aparate mult mai controlabile decât aparatul sensibil propriu psihofiziologiei umane, garantând deci rezultate de superioară precizie. Pus în faţa fenomenelor, fizicianul ştie că trebuie să măsoare, căci măsurarea i-a prilejuit atâtea succese. Trăgând concluzii din situaţia metodologică experimentală a fizicianului, Einstein formulează la un moment dat teza că spaţiul şi timpul nu ar fi medii absolute, ci relative, căci aşa sunt ele pentru orice încercare de a le determina şi de a le măsura în condiţii şi cu mijloace pur fizicale. Sub unghi strict fizical, Einstein judeca just. Sub auspiciile acestui punct de vedere, el a putut să clădească grandioasa concepţie fizicală care circulă sub numele de „teoria relativităţii“. Einstein nu se mulţumeşte însă totdeauna cu emiterea unor teze de natură pur fizicală. Uneori el mai face şi incursiuni în filozofie. Şi aici se întâmplă, bunăoară, ca el să afirme că în lume nu

există decât ceea ce se poate înregistra şi măsura cu aparate fizicale şi cu mijloace fizicale. În emfaza unui atare enunţ, Einstein uită să intercaleze un singur cuvânt, dar un cuvânt foarte important. Fizicianul are, din punctul său de vedere, dreptul să afirme numai atât: „Pentru mine, *ca fizician*, nu există în lume decât ceea ce se poate măsura.“ Iată un punct de vedere pe care ne-am luat angajamentul să-l respectăm. Intenţiile lui Einstein depăşesc însă fizicalul, afirmaţia sa vizează existenţa în general: „Nu există decât ceea ce se poate măsura în chip fizical.“ De astă dată, Einstein trece dincolo de tărâmul ce şi-a ales spre cercetare şi peste care geniul său va pluti în neasemuită glorie. Einstein începe, adică, să facă „filozofie“ cu mijloace exclusiv „ştiinţifice“. Or, din punct de vedere filozofic, afirmaţia că nu ar exista în lume decât ceea ce se poate măsura este o teză pur şi simplu lamentabilă. Einstein se încumetă a rezolva prin această afirmaţie o problemă „filozofică“ (aceea a „existenţei“) prin mijloace şi într-o perspectivă de fizician. Einstein n-a înţeles că pentru asemenea întreprindere trebuia să-şi păstreze cadrul problematic neatins de nici un punct de vedere fizical. Procedeele şi uneltele ce l-au servit pe eminentul savant de atâtea ori şi în chip admirabil în fizică erau, de astă dată, condamnate să eşueze prin ceea ce se dovedea, încă o dată, că un mare fizician nu este *eo ipso* şi un strălucit filozof.

Dar să vedem în ce variante tipice poate să apară „scientismul“, şi anume scientismul cu aspiraţii filozofice. Căci de scientismul cu aspiraţii ştiinţifice trebuie să facem abstracţie, cazul prezentând un interes doar pentru oamenii de ştiinţă.

Îndrumându-ne interesul spre „scientismul“ de veleităţi filozofice, ne vom opri mai întâi asupra acelei forme tipice în cadrul căreia se consumă încă foarte multe naive elanuri. Există un scientism filozofic de provenienţă laică şi cu temeiul în mecanică, cea mai acaparantă dintre ştiinţele oficiale constituite în timpurile moderne, de la Galilei şi Newton încoace. Împrejurarea de o deosebită importanţă, ce a promovat din cale-afară nu numai progresul real al atâtor ramuri ale fizicii, ci şi unele erori „scientiste“, s-a produs, credem, prin enunţarea postulatului cartezian cu privire la primatul mecanicităţii în lume. Postulatul lui Descartes cerea ca toate fenomenele de înfăţişare materială din lume să fie reduse la un model mecanic-matematic. Acest postulat a favorizat enorm nu numai dezvoltarea pe diverse linii, într-adevăr fertile, a fizicii şi chimiei, ceea ce corespunde întocmai

aparenţelor cu care Descartes îşi lansa lozinca, ci a favorizat, din nefericire, şi un gen fatal de „scientism“, ce depăşeşte orice intenţii care se pot atribui în chip onest lui Descartes. Materialismul metafizic din secolul XVIII (francez îndeosebi) şi apoi materialismul metafizic din secolul XIX (german îndeosebi) sunt produse ale acestui „scientism laic“ ancorat în modelele mecanicii.

Materialismul metafizic nu mai vede în lume decât atomi materiali în mişcare şi jocul orb al acestora, dominat de legile mecanicii.[1] De asemenea, psihologia asociaţionistă (ocupând un sector filozofic) se învederează aşijderea ca un produs al „scientismului“. Psihologia asociaţionistă îşi ia modele de gândire din mecanica galileo-newtoniană şi priveşte viaţa sufletească sau procesele de conştiinţă ca fiind constituite din ultime elemente rigide (reprezentările), ce s-ar comporta exact ca nişte atomi materiali care, prin asocierea şi disocierea lor, ar produce toate fenomenele naturale. Mai departe, doctrina transformistă a lui Darwin şi mai ales doctrina lui Spencer sunt apariţii acuzat scientiste, întrucât ar dori să rezolve problemele mari ale filozofiei imitând întocmai procedeele „ştiinţelor“ deja constituite. Când afirmăm acestea despre doctrinele lui Darwin şi Spencer, nu ne gândim la ideea „evoluţionistă“ pe care ei o profesează – şi care este de obârşie vădit filozofică –, ci la teoria „selecţiei naturale“, destinată să explice în chip pur mecanic originea speciilor biologice. Sau ne gândim la ideea evoluţionistă exprimată de Spencer în termeni asemănători celor ştiinţifici. Monismul materialisto-energetic al lui Haeckel şi monismul pur energetic al lui Wilhelm Ostwald reprezintă o ideaţie de certă provenienţă scientistă.

1. Ne referim aici la materialismul metafizic, iar nu la „materialismul dialectic“. În „materialismul dialectic“, care s-a exprimat de altfel categoric împotriva materialismului metafizic, nu vedem un produs al „scientismului“, căci ideea sa fundamentală, „dialectica“, este o idee de provenienţă eminamente filozofică, iar ideea de „materie“ are aici o accepţie deschisă, ce îngăduie interpretări de asemenea strict filozofice. În orice caz, ideea dialecticii are un trecut filozofic milenar, căci fără concursul unor gânditori ca Heraclit, Proclos, în Antichitate, a unui Kant, Fichte, Goethe, Schelling, Hegel, în timpurile noi, nici nu ne-o putem imagina. „Scientiste“ sunt acele filozofii care îşi au temeiul în transpunerea unor perspective şi metode din domeniul specific al unei ştiinţe, consacrate şi verificate ca atare. Materialismul metafizic rămâne un exemplu.

Prin toate aceste exemple, şi altele similare, „scientismul“ apare ca rezultat al unor deformații profesionale dobândite în exercițiul unei vocații străine de cea filozofică. Problematica filozofică, îndeobşte de supremă abstracție, îşi are propriile zări interioare, şi întru soluționarea lor filozofii recurg la metode şi idei de extremă subtilitate, în orice caz, foarte eterate în asemănare cu mijloacele la care apelează, atât de oportun, de altfel, pentru tărâmurile lor, diversele ştiințe specializate. Omul de ştiință, venind în filozofie cu vederi achiziționate în câmpul său de activitate, se comportă în ținuturile invadate ca un elefant într-o vitrină – şi nici măcar ca un elefant într-o vitrină cu porcelanuri, cum sună zicala, ci ca un elefant într-o vitrină cu vase alcătuite din sunet înghețat, din tenebre şlefuite sau din eter cizelat. Departe de noi gândul de a nega valabilitatea modelelor de gândire de care pare posedat omul de ştiință: aceste modele sunt fecunde în ştiință, dar ele rămân prea grosolane şi hilare, într-un fel, când solicită intrarea în sfera filozofiei. Apucăturile, atitudinea, judecățile, aprecierile „scientistului“ în filozofie seamănă cu acelea ale unui critic de artă nechemat, care ar cumpăni calitățile imponderabile şi valoarea estetică ale unui tablou, măsurând cu toată precizia dimensiunile exterioare ale tabloului şi transpunând armonia şi contrastul culorilor în raporturi numerice, iar intensitatea culorilor, în cifre ce ar indica frecvența undelor electromagnetice corespunzătoare senzațiilor în ordine fizicală. E natural ca filozoful de vocație să încerce față de pretențiile nelaloc ale scientistului sentimentul că acesta se comportă anapoda. Filozoful nu-şi poate înfrânge sentimentul că scientistul calcă în străchini, dat fiind că, între câmpul de cercetare filozofic şi metodele scientiste, incompatibilitatea e desăvârşită. Materialismul metafizic susține, bunăoară, cu toată seriozitatea că întocmai cum ficatul produce fiere, creierul produce idei. E aici o apreciere ale cărei tare scientiste le sesizează oricine. O comparație zgrunțuroasă, cu totul deplasată şi căreia îi este oricum preferabil vidul absolut, dobândeşte pentru gânditorul scientist virtuți de argument, fiindcă gânditorul scientist e obişnuit prin învățăturile meseriei să cugete numai în asemenea tipare.

Prin „scientism“ se va înțelege aşadar, în chip curent, mai ales această anomalie datorită căreia spiritul ştiințific ține să „filozofeze“, umblând prin făgaşe confortabile, date dinainte, şi care nu-l mai obligă la nici un efort şi la nici o nouă suplețe. E vorba în acest gen

de „scientism“ despre o filozofare în termeni improprii, după metode inadecvate obiectului şi în perspective piezişe, luate toate de-a gata din ştiinţă şi aplicate automat în domenii care, privite drept în faţă, ne solicită spiritul prin cu totul alte aptitudini decât cele puse în exerciţiu de omul de ştiinţă.

Este oare just să se vorbească despre anomalia scientistă numai de când există ştiinţe exacte şi naturale deplin consolidate?

Întrebarea ne aţine calea cu insistenţă, căci ni se pare că ar putea să existe şi un „scientism“ care nu-şi are rădăcinile în spiritul ştiinţelor exacte şi naturale. În Antichitate, în epoca orfică, în timpul helenismului, al culturii alexandrine şi apoi în tot cursul Evului Mediu, pe urmă în epoca romantismului, iar în cercuri mai restrânse chiar în timpurile noastre, se mai constată şi un alt fel de „scientism“, un scientism care îşi ia tiparele de gândire din pretinse ştiinţe oculte. Nu vom nega întotdeauna obiectul acestor ştiinţe şi nici posibilitatea ştiinţifică de a-l cerceta. O vastă experienţă arată, cu destul de convingătoare probe, că există atâtea fenomene paranormale, ca hipnoza, transa, telepatia, clarviziunea, şi poate că şi anume fenomene fizice neobişnuite ce s-ar petrece uneori în preajma mediumurilor şi printre care s-ar putea aminti eventual şi mirabilele fenomene de materializare. Evident că şi asemenea fenomene, învăluite încă în pâclă deasă, sunt susceptibile de cercetare din partea unor oameni de ştiinţă de bună-credinţă. Deocamdată, în jurul acestor fenomene înfloresc însă astăzi, ca şi în alte vremi, ştiinţele oculte, care se întemeiază pe „interpretări“ *spiritiste* sau pe exegeze ce mobilizează toate puterile magice ale basmului. Ocultismul de diverse nuanţe, pentru a-şi apropia fenomenele în chestiune, nu se sfieşte să recurgă la ipoteza unor energii personificate într-un fel de arhaic şi nu repudiază rituale şi experienţe în consecinţă. Cu o pasiune vrednică de cauze mai bune, ocultismul invocă spiritele morţilor sau ademeneşte din tărâmuri supra- sau sublunare şi alte presupuse puteri, care îşi dezmint prestigiul ce li se atribuie tocmai prin aceea că se arată atât de dispuse să fie amestecate în cele mai meschine şi prea omeneşti treburi. Uneori, interesaţii ocultismului izbutesc să dezlănţuie fenomene mediumale neobişnuite, care, în loc de a fi prefăcute în pretext de investigaţie, sunt privite ca argumente peremptorii în favoarea unor ipoteze ce nu mai fac cinste nici imaginaţiei copiilor. În cadrul acestor preocupări, s-au ivit în cursul timpurilor felurite

doctrine, cel mai adesea de obârşie iniţiatică, care ţin să lichideze toate întrebările şi toate secretele filozofiei cu ajutorul unor idei şi al unor imagini luate din domeniile „oculte". E vorba şi de astă dată tot de un fel de „scientism", dar acest scientism nu-şi mai procură modelele de gândire din mecanica galileo-newtoniană, ci din ştiinţe ale „ocultului". Dăm ca exemplu de „scientism ocult" doctrina cea mai baroc dezvoltată pe această linie: antropozofia lui Rudolf Steiner.

Antropozofia angajează în doctrina ei o ierarhie întreagă de corpuri spirituale, de materii diafane, accesibile, zice-se, numai unor simţuri îndelung şi într-adins deprinse şi puse la cazně spre un atare scop. Nu avem nici un motiv să fim mai cruţători cu fantasmele vizionare ale „scientismului ocult" decât ne-am arătat faţă de modelele prea palpabile ale „scientismului laic" – şi vom denunţa drept naiv sau grosolan acest mod de a soluţiona problemele filozofice fundamentale ale genului uman. Pentru un filozof care şi-a însuşit modul abstract şi uneltele subtile ale filozofiei, „scientismul ocult", oricât de diafane i-ar fi fantasmele, operează cu modele de o palpabilitate încă tot vrednică de dispreţuit. Filozoful, care are conştiinţa vocaţiei şi răspunderii sale, va lua act de rezultatele oricăror cercetări serioase cu privire la atâtea fenomene paranormale ce nu pot fi tăgăduite, dar el îşi va păstra luciditatea în faţa lor, căutând să soluţioneze în felul său problemele pe care asemenea fenomene le pun. Nu vom aţâţa aşadar neîncrederea faţă de fenomenele paranormale într-atât ca să le negăm a priori existenţa. Lucrurile trebuie cercetate, căci după cuvântul lui Shakespeare, există în cer şi pe pământ atâtea pe care înţelepciunea scolastică nici nu le visează. Nu e, desigur, câtuşi de puţin indicat să urmăm exemplul excesiv de care s-a făcut culpabilă Academia Franceză, care, pe la 1800, încă se mai încăpăţâna să reziste „superstiţiei" că ar exista „pietre ce cad din cer". Excesul de neîncredere a priori e tot atât de puţin recomandabil şi tot atât de condamnabil ca şi credulitatea frenetică ce dă urmare tuturor superstiţiilor. Câmpurile de cercetare ale omului de ştiinţă trebuie să rămână „deschise", căci numai aşa vom afla că există realmente şi pietre ce cad din cer. Filozoful se va menţine, fireşte, în sfera autonomiei sale şi nu se va lăsa derutat de nimic: nici de teorii acreditate, nici de experienţa unor fenomene, fie acestea oricât de neobişnuite. Filozoful va şti că fenomenele oculte sau aşa-zise paranormale nu sunt mai aproape de străfundurile metafizice ale existenţei decât

cele normale şi cotidiene. Filozoful va refuza deci să acorde vreo preferinţă fenomenelor paranormale atunci când caută să se salte în transcendenţă. Numai printr-o asemenea atitudine, el se va pune la adăpost de toate conjecturile intenabile ale „scientismului“ de provenienţă ocultă.

MITICUL ŞI MAGICUL ÎN FILOZOFIE

Gândirea mitică şi gândirea magică intervin cu varii motive în alcătuirile filozofice. Faptul nu este ignorat de cei ce frecventează sistemele filozofice. Învederată este prezenţa elementelor mitice, mai ales în filozofia lui Platon, care a născocit el însuşi atâtea mituri filozofice, în felul lor foarte treaz gândite – şi aceasta fie pentru a da o mai agreabilă plasticitate unor abstracţii, fie pentru a exprima o seamă de lucruri de-abia bănuite şi foarte greu de rostit într-alt chip. Asemenea enclave mitice, accesorii şi uşor identificabile, nu ne vor reţine prea mult atenţia în rândurile de faţă, dat fiind că ne găsim în căutarea unor filoane mitice şi magice mai adânci şi mai secrete. Într-adevăr, ceea ce ne determină să vorbim în capitolul acesta despre mitic şi magic este convingerea că atât unul, cât şi celălalt intră chiar în constituţia intimă a unei filozofii mai adesea decât se crede de obicei. Miticul şi magicul îşi fac loc într-o filozofie uneori făţiş şi decorativ, alteori în mod deghizat, dar în acelaşi timp într-un sens cu atât mai structural. Magicul şi miticul, când sunt elemente camuflate, dar de structură, ale unei filozofii, trebuie adulmecate şi dibuite după faţada ce le acoperă. Degajarea lor din textura dată devine câteodată o operaţie destul de anevoioasă. Operaţia se cere însă făcută, căci numai aşa vom îmbogăţi cu noi criterii conştiinţa filozofică la a cărei înjghebare dorim să colaborăm.

Nu ne ascundem intenţia de a proceda la o scrutare cât mai stringentă a stărilor de fapt, la o scrutare care, prin materialul ce şi-l alege, să devină cât mai concludentă pentru sistemele metafizice în general. Ne vom opri într-adins asupra unor cazuri metafizice pe care le recunoaştem a fi condiţionate de o atitudine cât mai depărtată, adică asupra unor cazuri ivite din ambiţii şi sub auspicii strict „raţionaliste“. Prezenţa, nu necinstit camuflată, ci ascunsă oarecum prin

forța împrejurărilor, a magicului şi a miticului, tocmai în sistemele raționaliste, ar putea să ne furnizeze un argument destul de decisiv că, fără de atari motive, nici nu se prea poate clădi o metafizică. Alegem pentru microscopia ce o avem în vedere câte un punct dificil din filozofia lui Spinoza şi a lui Leibniz.

Începem cu metafizica lui Spinoza, una dintre cele mai consecvent raționaliste din câte cunoaşte istoria. În sistemul spinozian, Dumnezeu sau Natura, adică unica substanță absolută, este înțeleasă ca *ens absolute indeterminatum*, ca entitate infinită şi indeterminată. Că Spinoza acordă o asemenea semnificație „substanței" rezultă din afirmațiile risipite prin sistem – printre altele, din afirmația că orice determinare înseamnă o negare. „Substanța", ca paroxism al afirmării, nici nu ar putea fi, prin urmare, decât „entitate absolut indeterminată". Acestei substanțe Spinoza îi atribuie totuşi, chiar în preambulul sistemului, infinit de multe atribute, adică determinații. Fiecare dintre aceste atribute este, în accepția spinoziană, infinit în sine şi susceptibil de a exprima sub unghi sui-generis însuşi absolutul substanței unice. Orice „atribut" exprimând absolutul într-un chip infinit îşi este suficient sieşi. Atributele nu se condiționează în nici un fel unul pe celălalt şi sunt concepute ca determinații reale ale substanței. Spinoza susține că, în realitate, din ființa lui Dumnezeu, infinitul rezultă în chip necesar în infinit de multe feluri, deci că Dumnezeu, sau Natura în sine, este o existență cu infinit de multe atribute, dintre care fiecare e infinit în sine şi pentru sine. Dintre atributele infinit de multe ale Substanței, noi, oamenii, nu cunoaştem decât două: cugetarea şi extensia.

Ne găsim aici în fața punctului cel mai obscur din metafizica spinoziană: de ce cunoaştem numai două atribute – şi tocmai pe acestea? Sistemul lui Spinoza apare ciuruit de lacune tocmai în ceea ce priveşte această chestiune, deosebit de importantă, a „atributelor". Să încercăm totuşi a lămuri, dacă nu pe temeiul unor texte precise, cel puțin potrivit spiritului spinozian, situația. Dumnezeu ca substanță unică, absolută, cu totul indeterminată, are putința de a se privi pe sine însuşi din nenumărate puncte de vedere. Din fiecare punct de vedere, Dumnezeu se vede cu totul altfel: aceste „vederi" ale sale se prefac de la sine în *determinații*, adică în aspecte reale ale Substanței, în „atribute". Dacă interpretăm astfel şi nu bănuim cum ar putea-o în alt chip, atunci devine clar că într-un punct dintre cele

mai critice ale sistemului spinozian se operează cu un salt „magic". „Autovederea" lui Dumnezeu e prefăcută într-un fel magic în *atribut* al Substanței. Atributul, ca aspect real al Substanței divine, implică un salt magic de îndată ce-l închipuim produs de împrejurarea că Dumnezeu se vede aşa pe sine însuşi dintr-un anume punct de vedere. De la un fapt pur spiritual se trece aici, în chip miraculos, la existența obiectivă. Să vedem acum cam în ce fel s-ar putea lămuri întru câtva chestiunea „cugetării" şi a „extensiei", adică a celor două atribute ale Substanței, presupuse ca fiind singure accesibile omului. Nici potrivit textelor spinoziene şi nici spiritului ce domină aceste texte nu se poate da un răspuns satisfăcător. Ne găsim aici în fața unei afirmații faptice. Când Dumnezeu se priveşte prin modul „om", nenumărate puncte de vedere din care el se poate privi se reduc dintr-odată la două. De ce la două şi de ce tocmai la acestea nu ştim, dar Spinoza acceptă aceasta ca un fapt de empirie. Reducția nu-şi găseşte în sistem nici o explicitare stringentă.

În toată deducția spinoziană a atributelor s-au strecurat, precum se învederează, o seamă de obscurități. Obscură este mai întâi reducția la „două" atribute la care parvine omul, reducție ce ar permite eventual să fie lămurită prin însăşi finitudinea omului ca „mod". Al doilea loc obscur e circumscris de întrebarea: Cum se ajunge de la entitatea absolut indeterminată a lui Dumnezeu la Substanța cu infinit de multe atribute, fiecare atribut fiind şi el infinit în felul său? Acest de-al doilea loc obscur e mai grav decât întâiul, căci aici intervine în chip deghizat „magicul", ca factor precipitant interpolat între *ens absolute indeterminatum* şi Substanța cu infinit de multe atribute. Cu aceste observații, am relevat intervenția factorului magic într-o structură de temei a sistemului spinozian. Operația, recunoaştem, am dus-o la capăt într-un spațiu tenebros – şi nu ne-a fost cu putință decât pe baza unor „interpretări" ce ne-am permis în marginea sistemului.

Mai învederat şi mai semnificativ decât magicul participă miticul la clădirea sistemului spinozian. Când afirmăm aceasta, vom adăuga numaidecât că ne referim la teoria spinoziană potrivit căreia orice mişcare corporală, orice eveniment spațial văzut lăuntric, ar fi „cugetare". A presupune că orice accident faptic, orice mişcare ce are loc în spațiu, ar fi în acelaşi timp şi „cugetare" revine în esență la o generalizare uşor raționalizată a animismului mitic primitiv. Aceasta o

poate recunoaşte degrabă orice observator. Cert, în cadrul sistemului spinozian, generalizarea animismului mitic se efectuează în spiritul unei consecvenţe mult mai dârze decât l-a putut avea vreodată gândirea mitică. Atâta consecvenţă gândirea mitică n-a avut nici chiar în faza sa eminamente mitologică. Spinoza se încumetă la acest act călăuzit de lozinci raţionaliste!

Să aplicăm aceeaşi microscopie şi filozofiei lui Leibniz. În monadologia lui Leibniz, Dumnezeu este conceput ca existenţă nu identică cu Natura, ca la Spinoza, ci mai presus de Natură, ca existenţă supremă, absolută. La început şi mai înainte de timp, Dumnezeu vede toate lumile posibile pe care el ar putea să le creeze. Dintre lumile posibile, el o alege pe cea mai bună şi îi dă „realitate“. Această întâie lume Dumnezeu o întoarce pe toate părţile şi o priveşte, obţinând după fiecare aspect deplin al lumii câte o „vedere“. Dumnezeu, variindu-şi după plac actul spectacular, dobândeşte infinit de multe „vederi“ asupra lumii, cu care prilej fiecare din aceste vederi se preface de la sine într-o „substanţă“, adică în câte o „monadă“. Nenumăratele vederi asupra lumii se transformă în infinit de multe monade care reflectă, fiecare în felul său, lumea. Astfel se realizează „lumea“, alcătuită din infinit de multe monade. Aceasta este una din încercările imaginate de Leibniz pentru a lămuri geneza.

Unii critici au văzut o dificultate logică în împrejurarea că Leibniz admite, pe de o parte, că Dumnezeu a creat printr-un act iniţial lumea şi, pe de altă parte, că la urmă, ca final al tuturor actelor creatoare, apare iarăşi lumea. Dificultatea e numai aparentă, căci lumea pe care Dumnezeu o creează la început este o singură monadă, care reprezintă lumea numai lăuntric prin viziunea sa. Această monadă iniţială Dumnezeu o priveşte, efectuând întoarceri sub diverse unghiuri, ca să ajungă la o variaţie infinită de „vederi“, care vederi se prefac apoi în tot atâtea substanţe-monade. Izbânda ultimă este lumea – nu ca o singură monadă prefigurativă, ci lumea aievea, alcătuită din nenumărate monade reale. Greutatea, inerentă unei atari speculaţii, nu este, aşadar, un presupus viciu de logică. Leibniz operează, ce-i drept, cu conceptul de „lume“ în premisele explicative ale lumii, dar aceste lumi nu sunt identice. Universul iniţial este o monadă-model, universul împlinit este un ansamblu de infinit de multe monade, realizate după „vederi“ asupra monadei-model.

O dificultate apare însă în alt loc al speculației, şi anume acolo unde se spune că fiecare „vedere“ luată asupra monadei inițiale se preface de la sine în câte o substanță, adică în câte o monadă. Aici intervine *saltul magic*. Iată aşadar că nici Leibniz nu poate evita acest salt. Dacă la Spinoza, actul spectacular al lui Dumnezeu dintr-un anume punct de vedere se preface în atribut real al substanței absolute indeterminate, la Leibniz, acest act spectacular se preface chiar în substanță de sine stătătoare.

Miticul, pe de altă parte, este, la rândul său, şi el prezent cu motive evidente în sistemul lui Leibniz. Să ne amintim că fiecare „monadă“ este concepută ca un mic Dumnezeu, suficient sieşi, care imaginează întregul univers şi care cuprinde în sine toate infinitele posibilități ale activității sale viitoare. În vederea construcției sale metafizice, Leibniz pune, desigur, în mişcare toate procedeele raționaliste, dar a compune lumea numai din dumnezei (de diverse grade) şi din nimic altceva înseamnă totuşi, în cele din urmă, a depăşi orice raționalism şi a ancora în fantasticul cel mai întortocheat şi mai demăsurat. Leibniz nu izbuteşte să înlăture miticul din filozofie, ci dimpotrivă, el saturează filozofia cu elemente mitice într-o formă camuflată.

În două dintre sistemele cele mai raționaliste ce s-au ivit în istoria gândirii umane descoperim astfel prezența magicului şi a miticului, şi aceasta nu pe la marginea sistemelor sau ca motive de decor, ci chiar pe la încheieturile esențiale ale lor. Remarca aceasta are darul de a trezi în noi o nedumerire, nedumerirea dacă, în general, raționalismul este sau nu în stare să creeze un sistem metafizic fără de a recurge în ideația sa la salturi magice şi, la fel, dacă raționalismul, în râvna sa spre viziunea de ansamblu, se poate sau nu dispensa întru totul de motive mitice. Dar s-ar putea ridica obiecția că metafizica lui Leibniz, deşi raționalistă, ar fi totuşi structural prea împletită cu elemente imaginative, încât asimilarea unor motive mitice şi magice să-i fie foarte firească şi în perfect acord cu profilul ei. Nedumerirea rostită adineaori, cu privire la o eventuală neputință congenitală a raționalismului de a crea numai prin procedee strict raționale o metafizică, ar putea să cadă, şi aceasta cu atât mai mult, cu cât şi ceea ce am arătat despre metafizica lui Spinoza se face în legătură cu unele locuri obscure şi pe temeiul unor „interpretări“, poate că nu întru totul lipsite de arbitrar. Pentru a da nedumeririi noastre energia necesară, se cuvine deci să mai analizăm, din aceleaşi puncte de

vedere, încă o metafizică, raţionalistă şi aceasta. Vom atrage în câmpul examenului nostru metafizica lui Hegel.

S-ar crede că filozofia lui Hegel, care lucrează principial numai cu concepte abstracte şi care evită, de exemplu, ideea unui Dumnezeu ca persoană, ca *animal vivens*, ca fiinţă însufleţită, ar fi scutită de alesăturile mitice atât de frecvente în viziunile metafizice. S-ar crede, de asemenea, că filozofia lui Hegel, plasând toate momentele existenţei în ţesătura unui determinism dialectic atotstăpânitor, e mai ferită şi de motivele magice care abundă în alte sisteme. Dar aceasta este numai o primă impresie. Nu trebuie să uităm că Hegel înscăunează în centrul viziunii sale Ideea, care, oricât de impersonală ar fi, rămâne totuşi o mărime de natură spirituală, putând ca atare să aibă atâtea şi atâtea puncte de incidenţă cu elementele ce ne interesează pe noi. La o mai atentă analiză, se observă că Ideea obţine în concepţia lui Hegel o seamă de ciudate particularităţi, printre care şi în dosul cărora infiltraţiile şi zăcămintele mitice şi magice nu sunt greu de întrezărit. Şi nici nu s-ar putea altfel. Orice gândire metafizică vizează Totul existenţei, iar această ţintă obligă întru câtva spiritul la concesii în avantajul miticului şi magicului. Fără de anume „licenţe" pe care şi le permite cu de la sine putere, gândirea n-ar putea niciodată să treacă de la elementele şi motivele date, ale existenţei, la Totul acesteia. Or, miticul şi magicul sunt tocmai mijloacele cele mai la îndemână, care îngăduie gândirii saltul mai lesnicios de la „parte" la „Tot". Că prin concesii făcute miticului şi magicului cădem inevitabil pradă unor „antropomorfisme" este clar. Dar spiritul n-are alte posibilităţi de depăşire a fragmentului şi de ancorare în Tot, spiritul n-are alte vaduri spre viziunea de ansamblu decât cele pe care le are. Întrucât spiritul e dominat de un apetit metafizic, el n-are de ales decât între resemnare şi afirmare. Evident, spiritul poate, printr-un fel de autocastrare, să renunţe la metafizică, complăcându-se în melancolia neputinţei sau consolându-se cu speranţa că odată, la capătul unui drum proiectat în utopia unui viitor infinit depărtat, se va găsi datorită unei râvne „ştiinţifice", mereu sporită, în faţa unei viziuni despre Tot, desăvârşit garantată şi pe măsura unei raţiuni fără prihană. Totuşi melancolia neputinţei nu este decât o melancolie a neputinţei şi nimic altceva, iar speranţa că alţii se vor sătura cândva, peste milioane de ani, nu domoleşte foamea nimănui. Oricum, prin renunţare la metafizică, spiritul nu face decât să-şi mutileze fiinţa –

sau cel puțin să se priveze de atâtea creații cu putință care i-ar putea prilejui totuşi unele satisfacții. Neapărat că şi programul renunțării e perfect realizabil: mijlocul cel mai recomandabil pentru aceasta rămâne, fireşte, evacuarea cavității craniene de substanța cenuşie. E limpede, pe de altă parte, că spiritul poate să aleagă şi altfel: el are şi latitudinea de a da urmare apetitului metafizic. Nu ne ascundem nici una din laturile precare ale situației şi ținem să arătăm că, în acest caz, spiritul devine „licențios“, fiind constrâns să recurgă, fie lucid, fie inconştient, printre altele şi la oficiile miticului şi ale magicului.

Rămâne să dovedim acest lucru examinând şi alte exemple spicuite din istoria filozofiei. Deosebit de concludentă în această privință ni se pare filozofia lui Hegel. Marele gânditor german s-a ambiționat să construiască un sistem pur conceptual, cu mijloace strict filozofic-ştiințifice şi repudiind miticul şi magicul ca moduri aparținând unor faze depăşite ale gândirii. Spre a-şi clădi lumea, Hegel este însă nevoit să-şi supună „conceptele“ unor alterări de natură vădit mitică şi magică. Această denaturare la care se dedă Hegel echivalează cu o renunțare la definiția clasică a conceptului. Definiția clasică delimitează conceptul ca o alcătuire abstractă ce exprimă esența unor concrete. După ceea ce logica, teoria cunoaşterii şi psihologia ne spun, orice concept este un elaborat relativ static cu care operăm în judecățile noastre. Conceptului îi revine un anume grad de abstracție în cadrul unei imense multitudini de alcătuiri de aceeaşi natură. Conceptele posedă, prin conținutul şi sfera lor, grade de înrudire între ele şi anume posibilități logice de a-şi subsuma alte concepte sau de a fi, ele, subsumate altora. Celor ştiute încă din Antichitate despre concept li se pot aduce corecturi şi adăugiri. Desigur că ştiința despre concepte e susceptibilă de modificări şi încă nu şi-a stins toate controversele. E chiar de prevăzut că dezbaterile vor dura încă mult timp şi că însuşi conceptul despre „concept“ va suferi nuanțări, după cum filozoful înclină să vadă spiritul mai mult funcțional-dinamic sau mai mult static-substanțial. Năzuind să construiască o *metafizică* pe bază pur „conceptuală“, Hegel s-a văzut însă îndrumat să modifice radical însuşi sensul şi natura „conceptului“.

Să vedem ce devine conceptul la Hegel. Expuse succint, alterările la care ne referim sunt următoarele:

1. Față de situația sa de elaborat relativ static al spiritului nostru, „conceptul“ devine la Hegel un factor eminamente autonom şi dina-

mic. Hegel atribuie conceptului o existenţă ce nu ar depinde de nimic altceva şi în acelaşi timp o „automişcare". Conceptul e privit ca şi cum el însuşi ar fi un subiect de sine stătător şi cu posibilităţi de a se transforma. Cu aceasta, Hegel „animă" *conceptul*. Ceea ce revine la o alterare de natură „mitică" a fiinţei conceptuale.

2. Conceptul ar cuprinde în sine şi un conţinut latent, în contradicţie cu conţinutul său nativ. În filozofia lui Hegel, conceptul apare astfel oarecum „însărcinat" cu un concept tocmai opus lui. Conceptul „naşte" din sine un concept opus. Conceptul este înţeles ca un organism sui-generis care are gestaţii. Conceptului i se atribuie particularităţile unui „organism" şi, în afară de aceasta, chiar particularităţile unui organism de basm. Căci cele două concepte, unul părintesc şi altul filial, se văd dintr-odată unite şi alcătuind un al treilea. Cu aceasta, conceptul dobândeşte virtuţile de metamorfoză ale unui organism mitologic.

3. Filozofia lui Hegel conferă conceptului (Ideii) la început o existenţă pur logică. Datorită mişcării sale autonome, conceptul ar deveni tot mai complex, până când, la un moment dat, ar începe să se realizeze şi în planul Naturii. Dar această presupusă „realizare" a Ideii în sfera Naturii, adică trecerea Ideii din planul existenţei pur logice în planul existenţei naturale, rămâne în filozofia lui Hegel un proces de neînţeles în chip raţional, un proces, cu alte cuvinte, *magic*. În orice caz, cu nimic mai puţin magic decât procesul ce-l închipuia vechiul egiptean când afirma că întâiul Zeu s-a realizat din şi prin „numele" său. La început ar fi fost numai „numele" Zeului; pe cale magică, adică datorită unei puteri misterioase inerente „numelui", a prins apoi existenţă Zeul însuşi. În punctul cel mai critic al sistemului hegelian, adică acolo unde ni se vorbeşte despre trecerea din planul logic, al conceptelor, la planul realităţii, al Naturii, filozoful presupune, fără a-şi da seama de acest lucru, un proces explicabil doar printr-o putere misterioasă conferită Ideii în sine – şi pe care n-am putea-o numi altfel decât „magică".

4. Magismul hegelian nu se reduce însă la atât. Conceptul iniţial al filozofiei sale, acela al „existenţei", este socotit ca fiind la început atât de gol, de anemic, încât, după propria părere a lui Hegel, conceptul este echivalentul „nimicului". Totuşi conceptul de existenţă (înţeles ca fiind egal cu nimicul) sporeşte pe urmă prin automişcare, devenind tot mai complex, pentru ca la sfârşit să dea ca rezultat Totul

realităţii naturale şi Totul lumii spirituale. Această fantastică creştere, această progresivă exuberanţă, complicare şi împlinire a existenţei la rădăcină, cu faţă atât de ştearsă, încât pare însuşi neantul, această creştere din sine şi prin sine însăşi, nealimentată cu nimic substanţial din afară, nu este oare tot un proces magic? Ideea lui Hegel creşte întocmai ca şi cânele drăcesc pe care Faust l-a cules de pe câmp şi l-a adus în camera sa de lucru în ziua de Paşti.

5. După ce s-a realizat ca „Natură“, Ideea mai are o etapă în faţa sa, de împlinire desăvârşită: este etapa întoarcerii la sine însăşi în formă conştientă. Întorcându-se la sine însăşi, ideea ajunge la ipostaza în care prinde conştiinţă de sine. Este aici un proces, pe care Hegel îl înţelege, involuntar, fireşte, de asemenea în sens mitic. Ideea e închipuită ca şi cum s-ar „deştepta“ dintr-un somn secular, ca prinţesa din poveste.

6. În filozofia istoriei, Hegel îşi expune doctrina despre viclenia raţiunii (*List der Vernunft*). Această învăţătură despre cursa, şiretenia, viclenia raţiunii universale se încheagă în jurul unuia din cele mai seducătoare gânduri ce au apărut vreodată în istoria filozofiei. Nu avem multe de spus despre această învăţătură la acest loc, doar atât că, de astă dată, Ideea apare personificată în chip mitic, întrucât i se atribuie chiar şi o „viclenie“.

Am relevat în cele de mai sus câteva din laturile şi contururile mitice şi magice generale ale filozofiei lui Hegel, ţinând de însăşi articulaţia sistemului. Aspectele nu sunt simple motive accesorii sau de decor sau elemente susceptibile de a fi rostite şi altfel. Ele sunt esenţiale, făcând parte din structura sistemului. Dacă filozofia lui Platon, bunăoară, poate foarte bine să fie imaginată şi fără de „mitul peşterii“, filozofia lui Hegel va fi anevoie de închipuit fără de mitul deghizat ca atare, al vicleniei raţiunii universale, sau fără de saltul magic de la Idee la Natură.

Vedem aşadar cum, în pofida oricăror intenţii ce le-ar îndruma într-adins pe această pantă, sistemele raţionaliste includ în chip structural motive mitice şi magice. E lesne de întrezărit în ce măsură astfel de motive vor alcătui ţesutul unor sisteme mai imaginative, precum cele neoplatonice, gnostice sau chiar acela al lui Platon. Sistemul platonic nu cuprinde numai mituri lucide şi de decor, ci îşi are şi elementele sale mitice şi magice mai secrete. Dominant apare aici motivul mitic al lui Demiurg, despre care ni se spune că ar face lu-

mea cu lucrurile şi făpturile ei, luându-şi drept model Ideile supracereşti. Spaţiul mundan devine cu aceasta un atelier în care lucrează un mare artist, într-o materie dată, după izvoade supreme spre care El îşi poate ridica ochii. Magicul este de asemenea de faţă, prin cutare sau cutare ungher al sistemului platonic. E suficient să evocăm următorul detaliu. De vreme ce Platon conferă o adevărată existenţă numai Ideilor, se pune problema ce fel de existenţă urmează să li se atribuie lucrurilor şi fiinţelor concrete din lumea sensibilă. Platon le concepe doar o existenţă degradată, o semiexistenţă umbratică. Raportul dintre idei şi lucruri l-a preocupat pe Platon în permanenţă. La un moment dat, el lămureşte acest raport prin teoria participării (*meteksis*). Potrivit acestei teorii, lucrurile concrete din lumea sensibilă participă la existenţa Ideilor. Dar despre Idei se afirmă că ar avea o existenţă a lor, separată, în cercul supraceresc. Încât „participarea“ lucrurilor sensibile la această existenţă devine cu totul obscură. S-ar zice că lucrurile participă la existenţa Ideilor în condiţii de vrajă. Existenţa se relevă astfel ca o însuşire misterioasă, ce se comunică de la sine lucrurilor sensibile; acestea se contaminează oarecum magic de „existenţa“ proprie marilor Arhetipuri.

Conduşi prin aceste ţinuturi populate de atâtea surprize, cititorii se vor simţi, desigur, ispitiţi să-şi pună întrebarea dacă miticul şi magicul nu-şi fac loc, într-un fel, în orice sistem metafizic. Din parte-ne, înclinăm aproape să credem că da. Nici chiar sistemele de orientare materialistă nu sunt străine de asemenea motive. În asemenea sisteme, motivele mitice vor fi însă prezente numai ca implicate foarte secrete. Şi nu e de mirat, căci în expresia lor nudă, miticul şi magicul sunt categoric repudiate din partea autorilor unor atari sisteme. Thales, reducând toate lucrurile la o singură substanţă, la „apă“, atribuia acestui element o mutabilitate pe care o întâlnim doar în împărăţia basmelor. Într-adevăr, „apa“ ar putea să fie substanţa tuturor lucrurilor numai în virtutea unei puteri de metamorfozare de natură „magică“. Apa se transformă în orice, precum în cutare mit pietrele se prefac în oameni sau în cutare basm peria aruncată în urma sa de Făt-Frumos se schimbă într-o pădure.

Magicul se infiltrează în sisteme de multe ori în ciuda oricărei lucidităţi filozofice de care par călăuziţi gânditorii. E lesne, bunăoară, să afirmi, precum o face materialismul metafizic, că materia cu jocurile ei de particule, prin simpla ei mişcare, ar „produce“ *conştiinţa*.

Când examinăm mai de aproape chestiunea, descoperim însă că o asemenea afirmație implică, de fapt, o seamă de varii necunoscute cărora, în tot ansamblul lor, li se atribuie o potență, echivalentă aceleia ce intervine în „miracole". Dacă spiritul nostru n-ar fi înzestrat din capul locului cu o „înțelegere" *mitică* şi *magică*, o afirmație cum este aceea a materialismului metafizic nu ar găsi nici o intrare în mintea noastră, ci ar cădea ca o pasere ce s-ar lovi de o fereastră opacă. Elementele magice se furişează uneori aproape neobservate în sistemele filozofice, datorită unei obişnuințe a spiritului nostru care pune aceste elemente să lucreze de câte ori el ajunge în fața unui spațiu ocupat de prea multe „necunoscute". Am arătat altădată[1] că ideea „magicului", deficientă, desigur, sub unghi ştiințific şi filozofic, *suplineşte* adesea „cunoaşterea", putând în mod licențios şi în chip sumar să țină loc de act cognitiv, aceasta mai ales când e vorba despre „ansambluri" de multiple şi varii *necunoscute*. Nu trebuie să ne mirăm, prin urmare, prea mult că de ideea magicului se face uz chiar şi în sisteme filozofice care o repudiază. O obişnuință ancestrală a spiritului, înrădăcinată prin exercițiul de zeci de mii de ani, îşi afirmă astfel puterea ei. Dar în filozofie, atâtea şi atâtea sunt actele ce capătă o justificare, dacă veghem asupra lor necurmat.

ACCENTUL TRANSCENDENTAL

Orice gândire filozofică aspiră să găsească un punct arhimedic din care să pună în mişcare lumea, adică punctul fix în jurul căruia se vor desfăşura toate presupunerile, ipotezele, bănuielile, tatonările, convingerile, îndoielile şi presimțirile gânditorului. Orice sistem filozofic, orice viziune metafizică, crede că a găsit un asemenea punct. O filozofie postulează totdeauna o certitudine, căci numai pe un asemenea temei se poate clădi. Numai o „certitudine" poate să ofere un suficient sprijin schelăriei arhitectonice ce garantează clădirii filozofice oareşicare durabilitate. Postulatul central se constituie fie printr-o teză, fie printr-un corp întreg, mai amplu sau mai redus, de teze. Grija capitală a gânditorului este apoi aceea de a nu ajunge în cadrul

1. A se vedea *Trilogia valorilor* („Gândire magică şi religie").

sistemului sau al viziunii în situația de a-și contrazice postulatul. Un sistem sau o viziune suportă până la un punct contradicții interioare, dar numai contradicții ce nu se declară în raport cu postulatul central. Contradicțiile tolerabile sunt sau aparente, sau organice, datorate unei schimbări de perspectivă sau rezultatul unei inadvertențe. Atari contradicții sunt susceptibile de o netezire. O contradicție interioară însă, care se pronunță în raport cu postulatul central al sistemului sau al viziunii, rămâne de obicei iremediabilă, afară doar de cazul că sectorul incriminat nu este atât de important ca să nu poată fi eliminat din întregul clădirii printr-o operație drastică. Certitudinea centrală este ca o stea polară în jurul căreia se învârt toate constelațiile ce fac împreună sistemul. Ea rămâne neclintită, nu dispare sub orizont, e permanent vizibilă: cap de osie a unei lumi aparte.

În ce consistă certitudinea postulată, acest centru de referință al unui sistem? Certitudinea aceasta este, în primul rând, simțământul ce-l încearcă un gânditor că a găsit undeva, într-o circumstanță intrinsecă a conștiinței sale, un acces în transcendență. Certitudinea la care ne referim o identificăm totdeauna într-o anume credință intimă ce o are gânditorul că undeva, în conștiința sa, el posedă un punct de coincidență cu transcendența, că undeva, el a izbutit să traducă în termeni adecvați Absolutul. Teza sau tezele, acompaniate de sentimentul certitudinii, obțin într-un sistem o importanță în consecință. Datorită acestui halo afectiv de care sunt împrejmuite, teza sau tezele în chestiune devin centrul de echilibru al sistemului, care va căuta să nu încorporeze decât judecăți și aprecieri ce nu vor tulbura cu nimic mișcarea de precizie a întregului în jurul osiei sale.

Certitudinea în jurul căreia se clădește un sistem nu s-ar înființa dacă gânditorul nu ar admite, pe de o parte, un „ceva“ ce ar fi accesibil condițiilor subiective ale conștiinței – și certitudinea nu s-ar înființa dacă, pe de altă parte, gânditorul n-ar atribui conștiinței, cel puțin în unele din actele ei, posibilitatea transcenderii.

Sentimentul de certitudine implicând aceste condiții face ca gânditorul să confere anumitor conținuturi ale conștiinței sale un anume accent pe care îl putem numi „accent transcendental“. „Transcendental“ este acest accent, fiindcă el apasă asupra unei presupuse adecvații între un conținut de conștiință și un conținut al transcendenței. Un accent transcendental obțin acele facultăți sau predispoziții ale

conştiinţei despre care, într-un sistem filozofic, se presupune că ne deschid poarta spre transcendenţă, că sunt apte de actul transcenderii.

În consideraţiile pe care le vom face asupra „accentului transcendental", vom urma accepţia dată acestui termen adineaori şi nu vom ţine seama de diversele semnificaţii cu care termenul de „transcendental" circulă prin unele filozofii, cum ar fi aceea a lui Kant, Fichte, Schelling, Ed[uard] von Hartmann, a neokantienilor sau a lui Husserl etc. Noi studiem sistemele filozofice, în general, sub unghi structural – şi facem caz de „accentul transcendental" ca de un element fără de care nu poate fi conceput nici un sistem. Nu ne va interesa, prin urmare, dacă un sistem oarecare face uz de termenul de „transcendental" sau nu. Noi vom căuta să identificăm accentul transcendental în *toate* sistemele – şi chiar în unele care ignoră sau detestă asemenea termeni.

Vom trece în revistă cu toată luarea-aminte o serie de filozofii, spre a înţelege mai de aproape cum şi în ce formă îşi face apariţia într-un sistem oarecare „accentul transcendental". Vom vedea că acest accent e deosebit de „săltăreţ" şi că de jocul lui, de deplasarea lui, când într-o parte, când în alta, depinde însăşi spontaneitatea neistovită şi creatoare de atâtea forme a filozofiei.

Filozofia naturalistă ionică se întemeia pe o încredere nelimitată acordată inteligenţei acompaniate de simţuri, dar şi puterii de intropatie prin care se animau elementele naturii. Pe această presupusă armonie şi colaborare între inteligenţă, simţuri şi intropatie cade, la ionieni, „accentul transcendental". „Accentul transcendental", astfel plasat, a îngăduit ionienilor acea fabuloasă vânătoare de stihii, ce va constitui o etapă ireversibilă în desfăşurarea gândirii umane. Apoi, la un moment dat, s-a produs o deplasare a accentului. Filozofia eleată va arbora accentul transcendental pe gândirea conceptual-logică, dominată de principiul noncontradicţiei. Raţiunea, destinată să opereze numai cu abstracţii ce nu conţin nici o contradicţie interioară, este la eleaţi singura facultate a spiritului căreia i se acordă un credit fără de rezerve. Despre celelalte facultăţi, precum imaginaţia şi simţurile, eleaţii cred că nu ne-ar putea conduce decât la păreri amăgitoare. Tentativa eleată, magnifică în felul ei, a promovat enorm raţionalismul purificându-i uneltele, totuşi ea s-a terminat cu o împotmolire într-o fundătură. Nu e mai puţin adevărat că, din gândirea eleată, foarte preţioase învăţăminte au trecut în gândirea platonică, în cadrul căreia se efectuează o nouă decisivă deplasare a „accentului

transcendental“. După concepţia lui Platon, spiritul omenesc ar fi înzestrat, printre altele, cu o particulară putere de vizionare ideativă, mulţumită căreia el ar fi în stare să sesizeze singurele existenţe absolute: Ideile. Deplasarea platonică a „accentului transcendental“ pe puterea de vizionare ideativă a spiritului a avut imense repercusiuni în istoria gândirii umane şi nu a încetat nici astăzi de a ispiti pe unii gânditori sau poeţi. În filozofia lui Plotin, „accentul transcendental“ cade pe „extaz“, o stare de care spiritul ar fi capabil uneori, în momente cu totul rare. În „extaz“, conştiinţa individuală se anulează, cel puţin aşa se pretinde, contopindu-se cu Unicul Absolut, cu Existenţa supracategorială a lui Dumnezeu. Celelalte facultăţi ale spiritului, precum puterea ideativă, inteligenţa şi simţurile, nu sunt private în concepţia lui Plotin de adecvaţii posibile în raport cu anume existenţe. Dar aceste existenţe reprezintă ele însele niveluri degradate faţă de nivelul suprem al Unicului Absolut. Doctrina creştină a marilor dogmaticieni, a Sfinţilor Părinţi, îşi are şi ea „accentul transcendental“; de astă dată, accentul exaltă o anume predispoziţie, atribuită spiritului omenesc, de a putea fi receptacol al unei revelaţii de natură divină. Pe această pretinsă posibilitate conferită spiritului omenesc de a fi un organ al unei inspiraţii divine se întemeiază doctrina creştină, operă în primul rând a Sfinţilor Părinţi. Dar nu numai doctrina creştină, ci şi iudaismul, parsismul*, islamul se reazemă pe aceeaşi presupusă posibilitate a spiritului omenesc de a aduna în sine, ca într-un vas, „revelaţia divină“. Creştinismul, parsismul, islamul, iudaismul au deci acelaşi „accent transcendental“.

Observaţii de un deosebit interes cu privire la jocul cu putinţă al „accentului transcendental“ se pot face, atâtea, şi în marginea filozofiei de mai târziu. Vom releva câteva momente instructive din istoria filozofiei moderne. Se ştie că un Descartes îşi fundează filozofia pe încrederea ce o acordă gândirii raţionale, înţeleasă ca funcţie chemată să elaboreze concepte clare şi distincte. Descartes indică un nou loc „accentului transcendental“. Prin nimic nu se pune mai lămurit în lumină importanţa spiritului uman. Nu faptul, foarte problematic de altfel, de a fi găsit un pivot filozofiei în acel *cogito ergo sum*** este meritul lui Descartes, ci faptul de a fi pus „accentul

---

* Veche religie a perşilor, întemeiată de Zoroastru (Zarathustra) la începutul mileniului I d.Hr. (*n.red.*).

** În trad.: „gândesc, prin urmare exist“ (*n.red.*).

transcendental“ pe gândirea prin concepte clare şi distincte. Cu aceasta se întemeia cartezianismul, acel flux de luciditate ce a format apoi, în bună parte, spiritul francez şi căruia îi este tributară sub anume laturi toată cultura Occidentului. Raţionalismul metafizic al unui Spinoza sau Leibniz, însoţit, în primul caz, de o intuiţie de provenienţă mistică, iar în al doilea caz, de o imaginaţie teoretică de o extraordinară spontaneitate, face apel la oficiile conceptelor abstracte cu conştiinţa că acestea sunt cu atât mai valabile, cu cât sunt mai clare şi mai distincte. Simţurile n-ar oferi, după opinia acestor gânditori, decât cunoştinţe confuze care îşi aşteaptă lămurirea din partea raţiunii.

Spre a vedea cum „joacă“ accentul transcendental, îi luăm sub observaţie chiar pe aceşti trei raţionalişti: pe Descartes, pe Spinoza, pe Leibniz. Se remarcă de la unul la celălalt o uşoară deplasare a accentului transcendental, oricât „raţiunea“ ar circumscrie la tustrei spaţiul asupra căruia cade greutatea accentului. Fapt e că accentul transcendental nu relevă tocmai aceleaşi virtuţi cognitive la aceşti trei raţionalişti. La Descartes, ţinând seama de desfăşurarea reală a gândirii sale, se dă o întâietate raţiunii acompaniate de empiric; la Spinoza, primatul revine raţiunii, ajutată în puncte esenţiale de o intuiţie de orientare mistică; la Leibniz, preferinţa e acordată raţiunii, însoţită de imaginaţia teoretică.

Ne îndrumăm atenţia şi spre un grup de gânditori care, prin sublinierile lor, pun accentul transcendental cu totul pe alte aptitudini ale spiritului uman. Un Locke, bunăoară, se încrede în chip declarat în simţuri. În simţurile asistate de puterea de gândire care-şi extrage totul din simţuri sau, mai precis, gânditorul englez se încrede în acele virtuţi ale simţurilor prin care sesizăm însuşirile primare ale lucrurilor, adică soliditatea, volumul, configuraţiile, mişcarea, numărul lor. Accentul transcendental apasă aşadar la Locke pe senzaţiile simţurilor, conjugate cu gândirea conceptuală. Mult mai unilateral apare accentul transcendental în filozofia unui Hume şi Berkeley: senzaţiile se bucură în filozofia lor de un regim preferenţial, dar acest regim nu are una şi aceeaşi semnificaţie la cei doi gânditori. La Hume, accentul apare în contextul unor consideraţii filozofice de natură sceptică, iar la Berkeley, în contextul unor consideraţii de natură metafizică, de orientare creştină dogmatică. Intervenţia punctului de vedere sceptic la Hume şi a punctului de vedere metafizic creştin cu

referințe la revelația divină în filozofia lui Berkeley face ca accentul transcendental să nu aibă la nici unul din aceşti doi gânditori o poziție în totul lipsită de echivoc. Totuşi, aria accentului rămâne aproximativ delimitabilă.

Situația devine mai complexă când cercetăm filozofia lui Kant. Amintim că ceea ce ne-am hotărât a numi „accent transcendental“ nu are vreo legătură directă cu ceea ce Kant înțelege prin termenul de „transcendental“[1]. Dorind să stabilim în filozofia kantiană un „accent transcendental“, se impune o deosebită atenție la separarea semnificațiilor. Mai indicat ar fi să facem abstracție de toate locurile unde Kant însuşi recurge la termenul de „transcendental“. Numai aşa se preîntâmpină confuziile. Un „accent transcendental“, în accepția pe care o dăm termenului în aceste cercetări ale noastre, găsim, fireşte, şi în filozofia kantiană. Filozoful *Criticilor* conferă, nu în termeni, dar în fapt, un atare accent rațiunii *etice*, care ne-ar deschide prin postulatele ei perspective valabile spre lumea numenală, transcendentă. Postulatele rațiunii practice (morale), adică ideea de Dumnezeu, de nemurire şi de libertate, sunt considerate de Kant ca ferestre ale credinței, ca adevărate spărturi prin care privim în transcendență. Mai descoperim însă în filozofia lui Kant şi un „accent transcendental“ secund, cu care el învesteşte inteligența şi simțurile, privite ca o complexiune unitară de factori eterogeni ce, împreună, ar prilejui spiritului omenesc, dacă nu o „transcendere“, cel puțin achiziționarea unui corp de cunoştințe care, pentru valabilitatea lor (generală şi necesară), constituie un echivalent „uman“ al „transcenderii“.

Cu prestigiul unui „accent transcendental“ apare la Hegel aşa-numita „gândire concretă“ sau „dialectică“. Gândirea dialectică redă, după părerea filozofului, însuşi procesul ritmic, cadențat în tact de trei, al spiritului universal, care se realizează într-o infinitudine de momente, tot mai complexe, pe plan logic, natural şi spiritual.

Un „accent transcendental“ îi revine în filozofia lui Schopenhauer acelei intuiții interioare despre care se susține că se emancipează de sub constrângerea categoriilor intelectuale ca să pătrundă contemplativ până în substratul adânc al ființei noastre şi al tuturor lucrurilor, substrat care se arată a fi „voința universală“.

1. Kant numeşte „transcendentală“ orice cunoaştere a condițiilor implicite ce fac posibilă cunoaşterea a priori – şi tot aşa, „transcendentală“ este la el metoda sui-generis de explicitare a condițiilor în chestiune.

De un „accent transcendental“ se bucură în filozofia lui Bergson intuiția, care cuprinde absolutul vieții, în actul, în durata şi în elanul ei. Un accent transcendental poartă în aceeaşi filozofie şi inteligența, cu procedeele ei matematice în raport cu absolutul materiei.

Cu un „accent transcendental“ este înzestrată în filozofia lui Husserl intuiția, care surprinde ființa, esența lucrurilor. Exemplele din urmă ilustrează, fiecare în felul său, posibilitatea de a aplica conceptul de accent transcendental fără de nici un echivoc.

Acelaşi concept rămâne însă aplicabil şi în cazul atâtor filozofii cărora le repugnă orice termen ce ar începe cu silaba „trans“. Astfel, bunăoară, în cadrul empirio-criticismului lui [Richard] Avenarius şi Mach, putem să vorbim despre un accent transcendental, oricâtă aversiune ar manifesta aceşti filozofi față de noțiuni care ar aminti, chiar şi numai pe departe, vreo problematică metafizică. Evident, Avenarius şi Mach se comportă de-a lungul întregii lor filozofii ca şi cum „senzațiile“ ar fi singurele elemente de conştiință ce ar fi absorbit în ele acel ciudat „accent transcendental“ care constituie, precum văzurăm, secretul particular al oricărei filozofii. În comparație cu senzațiile, *conceptele abstracte*, bunăoară, devin în filozofia lui Mach simple mijloace efemere, mai mult sau mai puțin economice, ale inteligenței omeneşti, un fel de organe cu care viața îşi asimilează în chip folositor ei realitatea „senzațiilor“.

Fără număr sunt facultățile, posibilitățile, aptitudinile omului asupra cărora o filozofie oarecare poate să-şi plaseze „accentul transcendental“. Iată, bunăoară, în idealismul magic al lui Novalis, facultatea aleasă printre toate spre a purta accentul transcendental este imaginația poetică. Absolutul este privit, în concepția lui Novalis, ca un basm miraculos. Spre a pătrunde în acest basm, nu avem altă cale decât aceea a imaginației poetice, a visării care populează totul cu puteri şi fantasme minunate.

Un Swedenborg, vizionarul a cărui doctrină despre ierarhia puterilor spirituale şi despre corespondențele misterioase, de structură, din zidirea lumii a influențat pe atâția scriitori şi poeți, de la englezul Blake ori francezii Balzac şi Baudelaire până la straniul Strindberg şi cutare poeți irlandezi sau americani mai recenți, avea, precum însuşi mărturiseşte, darul „să vadă“ cu ochii trupeşti constituția universului. Fereastra sa spre secretele, spre arcanele cosmice era clarviziunea.

În aceste considerații ale noastre asupra „accentului transcendental“, am făcut poate abuz de exemple menite să ilustreze conceptul, ce-l doream cât mai lămurit. La alegerea exemplelor am procedat nu tocmai sistematic, mai mult pe sărite, spicuindu-le la întâmplare din istoria filozofiei. Am procedat într-adins astfel, căci am voit să scoatem în lumină tocmai „jocul“ şi caracterul săltăreț al „accentului transcendental“ atât cât ține arta filozofiei (în ştiințele exacte şi naturale se poate de asemenea vorbi despre un „accent transcendental“, dar, în curs de trei-patru sute de ani, accentul s-a dovedit în aceste domenii deosebit de stabil). Scopul nostru a fost să arătăm cum se comportă acest factor în filozofie. Dar scopul nostru a fost să elaborăm şi un concept cât mai clar cu privire la acest factor, un concept destinat să ne călăuzească, alături de încă alte vreo câteva, în operațiile de analiză structurală a sistemelor şi a gândirii filozofice. De câte ori ne găsim în fața unei filozofii oarecare, una dintre cele dintâi întrebări ce urmează să ni le punem este aceasta: Unde cade în cadrul ei „accentul transcendental“? Locul „accentului transcendental“ într-o filozofie este hotărâtor pentru fizionomia şi structura acestei filozofii. Şi în acest loc trebuie căutat şi punctul de majoră sau minoră rezistență al ei.

MOTIVE FILOZOFICE

Înțelegem prin „motiv filozofic“ o idee sau un ansamblu de idei ce se repetă cu variații ad-hoc în mai multe sisteme filozofice. Pentru studiul comparat al diverselor filozofii, motivele sunt de un deosebit interes. Amatorii de cercetări în marginea sistemelor vor găsi în modul de valorificare al motivelor totdeauna un prilej de fertile şi subtile considerații. Motivele filozofice au o înfățişare când mai abstractă, când mai concretă, când mai simplă, când mai complexă. Un motiv abstract şi simplu în acelaşi timp este, bunăoară, acela al „devenirii“, înțeleasă ca desfăşurare prin faze antagoniste, în filozofia lui Heraclit şi în gândirea lui Hegel. Un motiv mai concret şi în acelaşi timp mai complex este acela al lui *ego sum cogitans** la Sfântul Augustin, la Descartes, la Kant, la Fichte.

---

* În trad.: „eu sunt (un lucru) cugetător“. *Cf.* cartezianul *cogito ergo sum*, mai sus, p. 93 şi notă (*n.red.*).

Când descoperim în mai multe sisteme prezenţa aceluiaşi motiv filozofic, cea dintâi întrebare ce trebuie să ne preocupe este în ce măsură motivul este sau nu asimilat sistemelor în chestiune. În sistemele filozofice mari şi care contează, într-un fel sau altul, în desfăşurarea gândirii umane, vom descoperi totdeauna unele motive comune. De fieştecare dată, se cuvine însă să studiem întru cât motivul este regândit şi organic integrat unei structuri sistematice. Ceea ce înseamnă că actul de identificare a unui motiv în sisteme diferite nu este suficient şi nici nu poate fi un obiectiv de cercetare, fără de a fi completat prin operaţia de diferenţiere.

Sistemele autentice îşi asimilează motivele totdeauna într-o nouă situaţie teoretică. Ce trebuie să înţelegem prin „situaţia teoretică" în care presupunem că se precipită un sistem?

O „situaţie teoretică" este: 1. ansamblul de pretinse cunoştinţe dintr-un anume moment istoric, atât teoretice, cât şi empirice; 2. ansamblul metodelor şi gradul de rafinament ale uneltelor de cunoaştere proprii aceluiaşi moment istoric şi 3. câmpul stilistic în care, datorită momentului istoric, se plasează un gânditor.

Modul cum un motiv filozofic este adaptat unui sistem atârnă, în cele din urmă, de toată situaţia teoretică în care se găseşte un gânditor şi, natural, şi de toate virtuţile, aptitudinile şi înclinările sale personale. Intenţia noastră este să dăm, în cele ce urmează, o serie de puncte de reper pentru identificarea şi, mai ales, pentru diferenţierea unui motiv filozofic. Operaţia de identificare a unui motiv nu este tocmai aşa de grea, mult mai anevoioasă este diferenţierea. Dar tocmai diferenţierea se impune, căci ea este decisivă pentru aprecierea de care vom învrednici prezenţa motivului într-un sistem oarecare.

Vom exemplifica. Un motiv filozofic dintre cele mai frecvente în sistemele filozofice, dar realizat aproape în tot atâtea variante, este acela al „unităţii" funciare a existenţei. Ne întâmpină acest motiv în concepţia unui Parmenide, a lui Spinoza, de asemenea, în sistemul Vedānta etc. Fiecare dintre aceste sisteme a fost realizat însă în altă situaţie teoretică şi îndeosebi în alt câmp stilistic, încât motivul, deşi se repetă, prezintă de fiecare dată o altă fizionomie. La Parmenide, „unitatea" profundă a existenţei e concepută în sens finit; unităţii i se atribuie o rigiditate absolută şi limite sferice. La Spinoza, „unitatea" ia o înfăţişare infinită, iar în sistemul Vedānta, de asemenea. Totuşi şi cele două variante din urmă sunt susceptibile de o distinc-

ție: unitatea infinită e gândită de Spinoza, printre altele, ca fiind „extensivă“, manifestându-se în nenumărate „accidente“ de natură reală, câtă vreme unitatea infinită din sistemul Vedānta este înțeleasă ca o existență profundă, interioară, în afară de orice extensie spațială şi mai presus de timp, dar manifestările ei individualizate sunt socotite ca simple amăgiri ale simțurilor noastre. Ne găsim aici în fața unui motiv filozofic identificabil în diverse sisteme, dar purtând de fiecare dată pecetea de netăgăduit a acestora.

Un alt motiv: acela al „pluralismului“ existenței. În cultura antică întâlnim acest motiv, de exemplu, în filozofia lui Platon, unde ni se vorbeşte despre existența „plurală“ a Ideilor, ca arhetipuri ale tuturor lucrurilor. Ideile-modele, supremele izvoade, sunt multe, atâtea câte genuri de lucruri, încât substratul metafizic al lumii dobândeşte un aspect de discontinuitate repartizată într-un spațiu ideal, celest. În cultura occidentală, motivul pluralismului existenței e mai frecvent, şi deosebit de accentuat apare acest motiv în filozofia lui Leibniz, care, în componența oricărui lucru concret, presupune un număr indeterminat de monade. Monadele sunt ultimele realități, de profunzime, şi ele sunt puzderie. Motivul pluralismului obține însă la Platon şi la Leibniz diverse înfățişări. La Platon, motivul e determinat de factorul stilistic al „tipizantului“: „Ideile“ sunt existențe la plural, dar fiecare Idee e tipică în raport cu indivizii aceleiaşi specii; iar în gândirea lui Leibniz, monadele sunt existențe superlativ individualizate: între infinit de multe monade câte palpită în univers, nu se găsesc nici două la fel.

Un alt motiv filozofic: acela al „devenirii“ (prin faze antagoniste), ca presupusă dominantă a existenței. Motivul îl găsim, bunăoară, la Heraclit, în Antichitate, şi la Hegel, în timpurile moderne. În ambele cazuri se pune în relief „devenirea“ prin momente care se contrazic, adică procesul dialectic ca ritm al existenței universale. La cei doi gânditori, motivul îşi diversifică totuşi sensul. La Heraclit, „devenirea“ ia o înfățişare „circulară“, repetându-se indefinit, câtă vreme la Hegel, devenirea, realizându-se în momente contrare şi în sinteze tot mai complexe, obține un sens infinit, alcătuind un sistem ascendent, deschis. Motivul devenirii dialectice e gândit aşadar, de fieştecare dată, cu totul în altă situație teoretică şi se configurează în consecință. De câte ori două sau mai multe sisteme ne rețin atenția

prin vreun motiv filozofic, se cuvine să cercetăm dacă situaţia teoretică deosebită a gânditorilor n-a imprimat variaţii caracteristice motivului în chestiune. Variaţiile nu trebuie să fie totdeauna de provenienţă strict stilistică. Există deosebiri de „situare“ a motivului faţă de axele intrinsece ale sistemelor şi deosebiri de amploare, ce le ia motivul într-un sistem sau altul, de accent, de însemnătate. Aceste deosebiri posibile devin relevante mai ales pentru motive filozofice concrete şi mai complexe. Un asemenea motiv, foarte instructiv pentru variaţiile în care a apărut în diferite sisteme, este acela al lui *ego sum cogitans*. Întâlnim motivul întâia oară la Sfântul Augustin, apoi la Descartes, la Kant, la Fichte etc. Să încercăm a contura profilurile ce le ia motivul la aceşti gânditori.

Se ştie că Sfântul Augustin a fost cel dintâi gânditor care s-a aplecat cu un interes deosebit de apreciabil asupra vieţii sufleteşti, făcând din aceasta un domeniu preferat de investigaţii ce întrec în subtilitate toate cercetările de aceeaşi natură ale Antichităţii. El, cel dintâi, efectuează o severă distincţie de gen între spirit–suflet, pe de o parte, şi materie, pe de alta. Sfântul Augustin, cel dintâi, remarcă şi subsolurile „labirintice“ ale vieţii sufleteşti, devenind cu aceasta un precursor al cercetătorilor moderni preocupaţi de adâncurile subconştientului. În ceea ce priveşte „explicitarea“ vieţii sufleteşti, Sfântul Augustin procedează însă pe anume temeiuri doctrinare ce-i erau dogmatic date. El vine în acest domeniu de cercetare şi de interpretare psihologică cu o seamă de preocupări şi concepţii teologice prefăcute în adevărate perspective de cercetare şi interpretare psihologică. În adevăr, ceea ce Sfântul Augustin ne spune despre suflet şi despre complexa viaţă interioară a acestuia apare străbătut de idei teologice „trinitare“. Sfântul Augustin nu se fereşte însă nici de operaţia inversă, care-l face să treacă uneori de la psihologie la teologie. Pe de o parte, el va înţelege viaţa sufletească într-un fel analog cu structura lăuntrică a Trinităţii divine, pe de altă parte, el va încerca să apropie Trinitatea divină de înţelegerea noastră, făcând analogii cu propria noastră viaţă sufletească. Sfântul Augustin va desfăşura, cu alte cuvinte, în coordonatele teologice ce le găsea, toate consecinţele ce se desprind din afirmaţia biblică potrivit căreia omul este făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Dincolo de această analogie, dezvoltată cu un lux de detalii ce trădează o remarcabilă

fantezie constructivă, Sfântul Augustin mai vine şi cu unele idei de proveniență mistică. El preface pe Dumnezeu şi sufletul omenesc într-un fel de vase comunicante. Dumnezeu este conceput ca fiind prezent cu lumina sa în conştiința noastră, iar sufletul e înțeles ca participând în varii chipuri la viața divină. Mânecând de la atari premise, e clar că Sfântul Augustin va ajunge la o filozofie în care atâtea din elementele cunoscute nouă din Antichitate vor obține noi semnificații şi inedite interpretări. Doctrina ideilor, bunăoară, de origine platonică, îndură la gânditorul creştin o seamă de modificări. La Platon, Ideile sunt, precum se ştie, existențe supreme, dar atât. Ideile nu sunt gândite şi nici concepute de vreun „subiect" divin. Să nu uităm că în filozofia lui Platon, Demiurg are numai posibilitatea de a „privi" Ideile, dar nu de a le „concepe". Ideile sunt existențe pure, eterne şi imobile, ce stau în sfera lor. Demiurg le „priveşte" şi alcătuieşte lumea naturală potrivit acestor modele. La gânditorii creştini, care admiteau un Dumnezeu ca ființă vie (*animal vivens*), creator al lumii din nimic, concepția platonică despre Demiurg şi Idei se schimbă, în sensul că Ideile devin gânduri gândite şi concepute de Dumnezeu. Situându-se în atari coordonate, Sfântul Augustin îşi pune la un moment dat problema cum poate omul să cunoască Ideile. Şi Sfântul Augustin răspunde: prin simțuri, nu, căci Ideile nu ne sunt date în lumea sensibilă. Omul „vede" Ideile lui Dumnezeu prin intermediul lui Dumnezeu. Iată o participare a conştiinței noastre în viața interioară a lui Dumnezeu – şi a lui Dumnezeu la conştiința noastră. Iată pe Dumnezeu şi pe om ca vase comunicante.

Să vedem, în sfârşit, ținând seama de toată situația teoretică expusă în cele de mai înainte, cum trebuie să înțelegem pe *ego sum cogitans* la Sfântul Augustin. Teologul căuta, mai ales față de scepticismul antic, anumite certitudini absolute. În desfăşurarea acestor căutări pline de îndoieli, Sfântul Augustin izbuteşte să formuleze certitudinea implicată a lui „eu sunt". Fapta filozofică a Sfântului Augustin anticipează, fără îndoială, pe aceea a lui Descartes, destinată, după cum se cunoaşte, să devină punct incipient al filozofiei moderne. Ca formulă, privită izolat, desigur că afirmația Sfântului Augustin cu privire la *ego sum* este identică cu ceea ce a susținut o mie şi atâția de ani mai târziu Descartes. Dar formulele nu trebuie considerate izolat şi nici tăiate din corpul filozofic căruia ele îi aparțin. Ni se cere

deci să stabilim diferențele de coordonate şi de situație teoretică ce determină apariția formulei în discuție atât la unul, cât şi la celălalt. Cunoscând premisele Sfântului Augustin, se impune considerația că, în filozofia sa, *ego* se prelungeşte în Dumnezeu, şi Dumnezeu îşi anexează parțial „eul" nostru. La Sfântul Augustin, certitudinea despre existența „eului" comunică astfel direct cu certitudinea despre existența lui Dumnezeu. Îndoielii inițiale şi, să-i zicem, metodice, Sfântul Augustin îi opune certitudinea lui *ego sum cogitans*, dar în formula sa, el subînțelege şi pe Dumnezeu. De unde urmează că formula *ego sum* nu are la Sfântul Augustin nuditatea şi puritatea filozofică pe care le are la Descartes. E drept că şi Descartes ajunge de la certitudinea lui *ego sum* la certitudinea despre existența lui Dumnezeu, dar prin „deducții" presupus stringente sau, cel puțin, pe temeiul unei pretinse evidențe ce revine, după opinia filozofului, conceptelor clar gândite. Câtă vreme deci certitudinea lui *ego sum* şi certitudinea despre existența lui Dumnezeu se găsesc la Sfântul Augustin în reciprocă osmoză, la Descartes ele sunt distincte. Datorită acestei distincții, *ego sum cogitans* cucereşte în gândirea lui Descartes un loc mai central decât în gândirea Sfântului Augustin. Intenția de a face din *ego sum cogitans* un punct incipient de filozofare se declară la Descartes cu toată claritatea, ceea ce nu putea să fie cazul la Sfântul Augustin, unde *ego sum cogitans* este doar un mijloc de autolămurire a unui gânditor cu totul ancorat într-o viziune vădit *teocentrică*.

La Kant, motivul în chestiune avansează şi mai hotărât spre centrul filozofării, întrucât acest *ego sum cogitans* devine la autorul *Criticilor* nucleul „apercepției transcendentale", al acelui act al conştiinței în genere, în virtutea căruia se organizează prin intermediul funcțiilor categoriale orice cunoaştere. *Ego sum cogitans* este la Kant un implicat transcendental al oricărei judecăți de cunoaştere.

La Fichte, *ego* devine, în cele din urmă, centrul însuşi şi izvorul cunoaşterii şi al întregii experiențe mundane. Însă lumea sensibilă este aici produsul imaginativ al lui *ego*. Chiar şi principiile logice, care atât la Sfântul Augustin, cât şi la Descartes şi la Kant sunt elemente discontinue şi evidente prin ele însele, vor fi deduse la Fichte din *ego sum*. De exemplu, principiul identității (A = A) este dedus din natura eului pur, identic cu sine şi de o activitate constantă. De asemenea, şi funcțiile categoriale sunt deduse la Fichte pe rând (într-un fel

antitetic şi sintetic ce aminteşte metoda dialectică) din acelaşi originar izvor al eului pur, esențialmente activ.

Se învederează cu acestea cum un motiv filozofic, acelaşi, îndură modificări în funcție de coordonatele efective ale sistemului şi după cum figurează în corpul sistemului, adică mai mult spre periferia sau spre centrul acestuia.

Studierea motivelor filozofice e desigur foarte necesară, căci cu ajutorul şi de pe urma lor putem stabili anume înrudiri între gânditori şi înrâuririle ce au putut avea loc. Din exemplele cercetate vedem însă câtă grijă şi atenție se cer când se procedează la analiza motivelor filozofice. Identificarea unui motiv în două sau mai multe sisteme nu este niciodată o operație suficientă – nici suficientă şi nici tocmai loială în raport cu filozofiile ce cuprind presupusul loc comun. Operația diferențierii, mai anevoioasă, e solicitată cu aceeaşi hotărâre, căci adagiul *si duo dicunt idem, non est idem** e valabil mai mult decât oriunde în sfera filozofică.

Cercetătorul care nu înțelege o asemenea îndrumare rămâne prea lesne un rob al părerii că nimic nou nu este sub soare şi riscă să fie, pe drept cuvânt, bănuit că are o conştiință filozofică prea puțin educată şi o sensibilitate nu îndestul de suplă.

GÂNDURI ŞI SISTEME

Prin chemare, filozoful năzuieşte să devină autor al unei lumi. De la un asemenea punct de vedere, spectaculos în felul său, urmează să pornim când vorbim despre modurile de dezvoltare ale ideii filozofice. Lumea filozofului îşi găseşte expresia fie sub modul unui „sistem“, fie sub modul unor gânduri rostite „fragmentar“ sau „aforistic“. Că un filozof alege forma „sistemului“ sau a „fragmentului“ nu este o simplă întâmplare. Alegerea se face sub constrângerea înclinărilor spirituale celor mai genuine ale autorului, dar e dictată şi de felul viziunii de ansamblu asupra lumii, pe care autorul a izbutit s-o închege. Există viziuni asupra lumii, simple şi adânci, susceptibile de a fi exprimate într-o seamă de aforisme, dintre care fiecare poate

* În trad.: „dacă doi spun acelaşi lucru, nu este acelaşi lucru“ (*n.red.*).

să dea grai întregii viziuni. Aşa este, bunăoară, viziunea unui mistic ca Lao Zi. Reproducem câteva din faimoasele aforisme versificate din *Cartea despre sens şi virtute**:

Treizeci de spiţe se întâlnesc în butucul unei roţi;
pe golul din el însuşi se întemeiază folosul carului.
Frământi lutul şi faci din el vase;
pe golul din el se întemeiază utilitatea ulciorului.
Spargi pereţii, făcând uşi şi ferestre, ca să ia fiinţă o casă;
pe nimicul lor se întemeiază folosul casei.
De aceea existenţa dă proprietate, neexistenţa dă folos.

Sau:

Dao stă singur şi nu cunoaşte schimbarea.
Umblă în cerc şi nu cunoaşte nesiguranţa.
Poţi să-l închipui ca muma lumii.

Sau:

Cel ce-şi cunoaşte puternicia bărbătească,
dar rămâne în slăbiciune femeiască,
acela este albia lumii.
Pe acela nu-l părăseşte viaţa veşnică,
acela poate să se întoarcă
şi să devină iarăşi copil.

Ni se vorbeşte în aceste aforisme despre tâlcul tainic al lumii, despre eficacitatea rodnică a negativului, a golului, în cosmos, despre natura matern-feminină a sensului existenţei, despre desăvârşirea germinativului şi a tuturor lucrurilor fragede. Nu e anevoios lucru să remarci că aceste aforisme nu au, de fapt, un caracter fragmentar, căci fiecare oglindeşte în felul său întregul sens al lumii. Şi iarăşi, pe de altă parte, nu s-ar putea susţine că „lumea“ lui Lao Zi ar fi mutilată; nu, lumea marelui mistic chinez e completă în felul ei, dar ea e simplă, firesc adâncă şi firesc înaltă – şi mai ales tainică, încât pentru rostirea ei nu e nevoie decât de cele câteva cuvinte ale unui „aforism“.

Istoria îşi face uneori jocul ei cu operele umane. Din filozofia lui Heraclit ni s-au păstrat numai frânturi, o seamă de fragmente culese din opere filozofice ulterioare, în care paradoxalul filozof din Efes se găsea citat. Opera filozofică însăşi a lui Heraclit s-a pierdut, încât

* Este vorba despre *Dao de jing* (*n.red.*).

înfăţişarea ei de ansamblu şi modul cum era prezentată nu pot fi nici măcar bănuite. Faptul nu îl socotim numaidecât ca un accident al istoriei – şi poate că nici nu trebuie prea mult regretat. E de presupus că viziunea lui Heraclit era de intuiţie în adâncime, simplă în esenţă, deşi paradoxală – oricum, făcută parcă anume ca să fie exprimată fragmentar, aforistic, gnomic:

> Războiul este tatăl tuturor lucrurilor.
>
> Naturii îi place să se ascundă.
>
> Nu poţi să te cufunzi de două ori în apele aceluiaşi fluviu.

Istoria, prăpădind opera lui Heraclit şi conservând din ea numai mădulare risipite, a procedat după o înţelepciune mai înaltă, căci pe de o parte, se pare că filozofia lui Heraclit e în totalitatea ei conţinută realmente în ceea ce ne-a rămas, şi pe de altă parte, gândurile astfel transmise nouă au câştigat probabil enorm în sugestivitate. Indiferent de modul cum era prezentată, filozofia lui Heraclit a devenit, sub constrângerea istoriei, ceea ce din capul locului, ea, prin firea ei, trebuia să fie: o colecţie de aforisme, dintre care, unele cel puţin, rostesc o întreagă viziune asupra lumii.

Nu totdeauna aforismele au acest dar. Iată câteva gânduri de-ale lui Pascal:

> În natură există lucruri perfecte, ca un semn că sunt o copie a lui Dumnezeu – şi există lucruri defectuoase, ca un semn că sunt numai còpii.
>
> Pentru a face dintr-un om un sfânt, e nevoie de Graţia divină; cine se îndoieşte de aceasta nu ştie nici ce e un sfânt, nici ce e un om.
>
> E de neînţeles ca Dumnezeu să existe – şi e de neînţeles ca el să nu existe; [...] ca lumea să fie creată – ca lumea să nu fie creată; ca păcatul originar să existe – sau să nu existe.
>
> Cea mai mică mişcare este importantă pentru toată natura; marea este în întregime pusă în mişcare de o piatră ce-o aruncăm în ea. Tot aşa, în imperiul Graţiei, cea mai neînsemnată faptă este de importanţă prin urmările ei pentru totul. Prin urmare, totul este important.

Observăm, citind cele câteva gânduri ale lui Pascal, că, luate separat, ele nu reflectă totul viziunii, cum un strop de rouă reflectă universul, ceea ce se întâmplă cu cele mai multe aforisme ale lui Lao Zi şi cu unele ale lui Heraclit. Nu e exclus ca şi din gândurile lui Pascal, din fiecare, cu oarecari ocoluri şi speculaţii subsidiare, să ne

putem realcătui viziunea de ansamblu, cam aşa cum din dinții unui animal fosil poți să-ți făureşti, când ai necesara experiență şi cerutul simț al corelațiilor, imaginea despre întregul animal. Gândurile citate din Pascal rămân totuşi exemple elocvente pentru ilustrarea unui gen de aforisme, destinate să exprime o viziune metafizică mai mult prin înlănțuirea lor decât în izolare. Se remarcă, în general, că aceste gânduri au fost scrise pentru ca împreună, piatră cu piatră, să clădească un întreg. Aspectul acesta devine şi mai evident când luăm în considerare aforismele lui Novalis sau ale lui Nietzsche, care sunt de natură să reziste, unele ca simple observații izolate, iar altele ca fragmente ale unui întreg sub ale cărui imaginare arcuri ele se cer îmbinate.

Exclusiv pentru valabilitatea lor de sine stătătoare, cât şi pentru puterea lor de pătrundere într-un obiectiv foarte îngust circumscris, sunt interesante aforismele lui La Rochefoucauld:

> Durata pasiunilor noastre nu depinde mai mult de noi ca durata vieții noastre.
>
> Există persoane atât de uşuratice şi de frivole, că sunt deopotrivă departe de a avea adevărate defecte ca şi calități solide.
>
> În primele lor pasiuni, femeile îşi iubesc iubitul, în celelalte, ele iubesc amorul.
>
> Poți să fii un prost având spirit, dar niciodată având judecată.
>
> Femeile care iubesc iartă mai uşor marile indiscreții decât micile infidelități.

Nu va scăpa, desigur, nimănui neobservat faptul că fiecare din aceste aforisme există pentru sine. Avându-şi noima în sine, nici unul din ele nu solicită întregirea prin celelalte. Dar la fel se remarcă, fără greutate, că în atari aforisme nu se întruchipează o viziune filozofică-metafizică asupra existenței ca Tot. Incontestabil, ele sunt rodul unei inteligențe de o rară putere de observație, de o perspicacitate fără pereche, implicând şi o susținută experiență psihologică pe viu, dar nu e mai puțin adevărat că ele sunt cu totul lipsite de acel mare halo de referințe ce le-ar conferi o rezonanță metafizică în consecință.

Recapitulând cele spuse, într-o primă concluzie vom afirma că o viziune filozofică-metafizică poate să fie rostită uneori şi în simple aforisme, cu toate că această formă ar părea improprie, întrucât e prea puțină ca să poată cuprinde Totul. Există totuşi gânditori care izbu-

tesc, mai mult sau mai puțin, şi în acest sens. Recunoaştem că reuşitele sunt excepționale şi că autori de aforisme dintre cei mai prestigioşi numai rareori se apropie de norma presimțită a acestui gen. Să încercăm a regândi, bunăoară, următorul aforism al lui Novalis:

> Filozofia este, la drept vorbind, nostalgie, un imbold de a te simți pretutindeni acasă.

Cuvintele lui Novalis trădează nu ştim ce vagă referire la Totul existenței, dar aforismul rămâne obscur când îl citim separându-l de restul celor aproape două mii de fragmente dintre care face parte, şi se umple de înțelesuri numai cu condiția de a cunoaşte în prealabil toate jocurile gândirii marelui romantic. De fapt, în genul aforismului, echivalent al unei viziuni metafizice, a reuşit în chip desăvârşit şi aproape totdeauna, după părerea noastră, doar Lao Zi. Izbânda chinezului se explică, probabil, prin aceea că el face din „taina" existenței un permanent dat *sine qua non* al sensului cosmic, aşa încât paradoxia lapidară, izbitoare, plastică, devine de la sine mijlocul de expresie cel mai indicat al filozofiei sale.

Când o viziune metafizică devine mai complexă, atunci ea debordează posibilitățile de cuprindere ale formei aforistice şi cere neapărat, mai mult sau mai puțin, o desfăşurare de natură „sistematică". Se ştie, de altfel, că filozofia a cultivat în curgerea timpurilor, cu multă stăruință, ideea de „sistem".

Pentru realizarea ideii de „sistem" nu există norme. Modul cum o gândire filozofică înfloreşte sub formă „sistematică" e condiționat de atâtea împrejurări, printre care factorul personal şi cel istoric decid în primul rând. Din punct de vedere „substanțial", deosebim sisteme care ambiționează să fie durate, pe cât cu putință, dintr-un material cât mai omogen şi, dacă se poate, chiar monolitic – şi sisteme care preferă o arhitectură din materiale variate, suficient de asemănătoare ca rezistență, ca să poată fi armonic şi compensator utilizate în una şi aceeaşi clădire. Printr-o arhitectură de substanță omogenă se caracterizează sistemele unui Spinoza, Fichte, Hegel. O arhitectură încheiată din substanțe diverse în sine susține lăuntric sistemele unui Platon, Descartes, Leibniz şi colosalul *torso* al lui Kant.

Sub raport „formal", facem o distincție între sisteme ce prind ființă în aspectele liniare ale unui cristal şi altele care manifestă un belşug de forme plastice, ca organismele. Un cristal cu muchii

diamantine este sistemul lui Spinoza. La fel trebuie să fi fost în Antichitate sistemul lui Melissos. Organismic este sistemul plastic structurat al unui Schopenhauer, al lui Leibniz.

Dar o filozofie nu e „sistematică" numai prin substanţa şi forma viziunii sale. Acestor puncte de vedere li se mai adaugă şi cel „expozitiv". E lesne de remarcat că, sub raportul „expunerii", unele filozofii şi-au găsit o formulare cu adevărat „sistematică"; exemple clasice în această privinţă ne servesc Spinoza, Fichte, Hegel, Schopenhauer. Alte sisteme, fără de a fi mai puţin sistematice prin structura lor, şi-au găsit o expunere mai rapsodică sau prin aspecte – aşa sistemul lui Leibniz, iar într-un fel şi al lui Platon. Nici înfăţişarea expozitivă nu este întâmplătoare pentru gândirea unui filozof. S-ar zice că factorul personal intervine şi aici cel mai adesea. Dacă sistemul lui Spinoza a fost desfăşurat în mod geometric, liniar, într-o operă corespunzătoare, de esenţe tari şi de gânduri monumentale, aceasta ni se pare că este în ordinea firească a lucrurilor, căci însăşi ideea centrală şi metoda acestei filozofii cereau o asemenea demonstraţie. Nu e cazul totuşi să vedem într-o asemenea expunere un ideal sau o normă. De obicei, sistemele îşi găsesc formularea ce ele o merită în virtutea spiritului lor intrinsec. Kuno Fischer, unul dintre cei mai avizaţi monografişti care s-au ocupat de opera lui Leibniz, are o foarte justă observaţie cu privire la modul cum autorul monadologiei şi-a expus sistemul. Printre lucrările lui Leibniz nu există o operă unitară, care să desfăşoare în întregime sistemul. Leibniz şi-a developat gândirea într-o mulţime de lucrări. De fiecare dată, el reia viziunea sa de ansamblu, pe care va căuta să şi-o arate din noi şi noi puncte de vedere, astfel că fiecare din lucrări va reflecta altfel întreaga viziune. E ca şi cum aceste lucrări ale lui Leibniz ar semăna ele însele cu „monadele" filozofului, despre care însuşi susţine că fiecare reflectă altfel întregul univers. Observaţia lui Kuno Fischer ne cade deosebit de oportun în drum şi e cu adevărat menită să justifice în chip superior ceea ce la întâia vedere pare un defect al expunerii leibniziene.

Nimic nu ne îndrituieşte de a crede în posibilitatea vreunei pravili ce ar indica norme general valabile pentru expunerea unui sistem. Nimic mai variat şi mai personal decât formularea ce-o îmbracă o gândire sistematică. Schelling, de pildă, care era un spirit plin de spontaneitate, admirabil înzestrat pentru *aperçu*-uri scânteietoare, nu s-a mulţumit cu crearea unui singur sistem; el a născocit o serie întreagă

de „sisteme“. Dar şi de astă dată avem de-a face cu un „caz“. Se pare că la Schelling totul pornea de la *aperçu*-uri, iar dezvoltarea sistematică se declanşa ca un proces secundar. Sistemele lui Schelling nu reprezintă, de fapt, o singură viziune care, prin felul ei, să fi cerut o atare desfăşurare explozivă, abruptă, iarăşi şi iarăşi reluată de la capăt; sistemele sale trebuie socotite mai curând ca tot atâtea *aperçu*-uri dezvoltate în formă de sisteme. Aici avem de-a face cu fenomenul tocmai opus aceluia al gânditorilor care îşi concentrează viziunea metafizică în câteva aforisme. Schelling este mai degrabă gânditorul care, din câteva *aperçu*-uri aforistice, clădeşte un număr echivalent de „sisteme“. E şi acest lucru cu putinţă.

Că există atâtea aforisme sau fragmente, ce nu depăşesc amploarea câtorva rânduri şi care s-ar putea dezvolta în adevărate sisteme, avem o strălucită dovadă în altă parte. Ne întoarcem la Novalis.

Într-un loc al Fragmentului 83, Novalis scrie, sub titlul *Filozofie şi logică patologică*, următoarele:

> Totul e demonstrabil = totul e antinomic.

Anevoie se va găsi vreun cititor, destul de umblat prin ale filozofiei, care să nu bage de seamă că stăm în faţa unui gând ce prefigurează toată filozofia lui Hegel. În acelaşi sens, apoi, Novalis mai adaugă:

> A nimici principiul contradicţiei este, poate, problema cea mai înaltă a logicii superioare. (Fragmentul 89)

În Fragmentul 107, Novalis îl anunţă pe Kierkegaard:

> Numai printr-un salt ajungi de la general, de la arbitrar, de la *n* la special, individual, determinat.

În Fragmentul 224, Novalis înseamnă:

> Cugetarea este, ca şi floarea, desigur, nimic alt decât evoluţia cea mai fină a puterilor plastice – şi numai puterea generală a naturii la potenţa atâta.

Cine, luând sub ochi acest aforism, nu-şi aminteşte de filozofia unui Mach, Avenarius, a pragmatistului Schiller? În Fragmentul 205, Novalis, uitând parcă de toate visările sale, notează:

> În cele din urmă, întrebarea „Ce este aceasta… şi de ce?“ – să nu fie oare o simplă întrebare proastă?

Fragmentul de faţă cuprinde o anticipare a chestiunii „pseudoproblemelor“, aşa cum a pus-o recent neopozitivismul. Am putea, în cele din urmă, să mai cităm încă multe alte aforisme de-ale lui Novalis, care s-ar fi putut dezvolta ca adevărate „sisteme“ şi care, ulterior, au şi luat realmente înfăţişare de „sisteme“ la alţi gânditori. Novalis a fost suficient de incoerent ca să le prefigureze pe toate.

În ultimul timp, sub influenţa lui Kierkegaard s-au înmulţit glasurile care condamnă tendinţa gândirii spre „sistem“. S-a văzut, credem, destul de lămurit că nici noi nu pledăm neapărat şi nici tocmai cu fanatism pentru gândirea sistematică. Mărturisim tot atâta înţelegere pentru gândirea aforistică sau de aspect. Nu înţelegem însă sfiala categorică a unor gânditori de ultim ceas faţă de „sisteme“ pentru motivul, intenabil în esenţă, că „sistemul“ ar scleroza gândirea. Ca şi cum o gândire mai complexă nu ar avea în chip firesc nevoie de un schelet interior sau de o carapace exterioară întocmai ca şi fiinţele vii mai complexe. Că de la o vreme, îndeosebi existenţialiştii o iau razna, propagând o adevărată fobie faţă de sisteme, nu este în definitiv de mirat, căci cuvântul lor îşi are rădăcina cel mai adesea în neputinţă. Dar acestor existenţialişti, care repudiază sistemele filozofice fiindcă, dragă Doamne, acestea ar duce de-a dreptul la anchilozare, le răspundem că şi moluştele, dacă ar gândi, ar sfătui vertebratele să nu-şi alcătuiască un schelet. În realitate, în ordine spirituală nu se poate face nici o apropiere între „sistem“ şi „scleroză spirituală“ – cum în ordine organică ar fi cu totul nelaloc să se asemene în vreun fel un „schelet“ normal cu „scleroza“ patologică a arterelor unui organism îmbătrânit.

EFICIENŢE

De obicei, când se face elogiul ştiinţei, nu se uită calitatea ei utilitaristă – precum, când se caută cu orice preţ a se defăima filozofia, nu se uită pretinsa ei gratuitate. O asemenea opinie despre ştiinţă şi filozofie nu e tocmai nouă, dar ea şi-a făcut vad mai vârtos în epoca aceasta, preocupată de tehnică şi dominată în toate de gândul folosului cu putinţă. E de văzut dacă şi în ce măsură opinia rezistă.

Să cântărim mai întâi chestiunea utilităţii practice a ştiinţei. Nimeni nu i-o va contesta. Recunoaştem că în cele vreo trei-patru

secole de când şi-a întărit temeiurile, ştiința a îmbogățit patrimoniul născocirilor utile şi a înregistrat succese practice şi în alt înțeles, într-o măsură punând în umbră tot ce omul a realizat mai înainte pe aceleaşi linii în cinci mii de ani de istorie şi în alte zeci de mii de ani de preistorie şi de antepreistorie. Nu e de mirat că aceste succese au putut să comunice conştiinței umane o încredere şi un optimism ce au dus la o exaltare a ştiinței tocmai pentru aspectul practic al ei. Nu numai oamenii de ştiință care până la un punct ar fi îndreptățiți la aceasta şi nici numai vulgul ce cască gura în fața spectaculosului de orice fel, ci şi o anume filozofie ce s-a lăsat prea repede luată de pe picioare s-au făcut vinovați de această exaltare a laturii practice a ştiinței. De o suprapreţuire a ştiinței exclusiv pentru funcția ei practică s-a făcut culpabil îndeosebi pragmatismul american. S-au găsit o seamă de gânditori dispuşi să exagereze într-atât funcția utilitaristă a ştiinței, ca să nu mai vadă nici o altă latură din titlurile ei de noblețe de altădată. Exagerarea aceasta, apăsând pe un singur aspect, revine la o mutilare a rostului ce urmează să şi-l păstreze şi pe mai departe ştiința. Unilateralitatea pragmatismului trebuie demascată. Detaşând esența ştiinței de logica şi valorile ei intrinsece şi angajând-o până la absorbție în serviciul acțiunii umane, pragmatismul american va defini „adevărul“ judecăților ştiințifice în funcție de succesul lor practic ca atare. „Adevărată“ este, după concepția pragmatică, o teorie ştiințifică nu pentru o pretinsă adecvație în raport cu realul, ci pentru virtuțile ei în raport cu acțiunea umană în lumea dată. O judecată este adecvată nu în sine, ci pentru serviciile ce e în stare să le aducă acțiunii umane, prefăcută în centru de referință al existenței. Nu credem că e cazul să intrăm într-o discuție; ajunge să subliniem că această concepție dislocă esența ştiinței spre „consecințe“. Reducând concepția la substratul ei just, rămâne în picioare teza că ştiința are în subsidiar şi o funcție pragmatică. Aceasta nu se poate tăgădui, şi mărturie stă toată civilizația de natură mai ales tehnică a omenirii, civilizație ce a sporit enorm, paralel cu dezvoltarea rapidă a ştiinței în ultimele secole. Nu se poate contesta aşadar ştiinței o anume finalitate laterală pe linia utilului. Care e sub acest raport situația metafizicii sau a filozofiei?

Evident, filozofia – şi în speță metafizica – apare lipsită de acea utilitate practică în serviciul acțiunii umane ce aspiră să domine materia. Urmează oare de aici că filozofia sau metafizica reprezintă

un simplu joc gratuit al spiritului? Gratuitatea ce se atribuie în acest sens metafizicii este, după părerea noastră, chiar şi atunci când termenul nu e adus în accepţie peiorativă, numai o închipuire ieftină a unor spectatori care, în fond, rămân învăluiţi de criterii utilitariste. Trebuie să respingem o asemenea caracterizare, ca fiind făcută într-o perspectivă ce nu ţine seama de exigenţele spirituale mai profunde ale omului. Metafizica ar fi într-adevăr un simplu „joc gratuit“ dacă omul ar trăi numai în orizontul lumii concrete, în zarea simţurilor şi în vederea autoconservării. Dar a defini astfel omul înseamnă a-l constrânge la un exod pe patru labe spre antepreistorie. Situaţia reală nu admite o asemenea reducţie, căci omul trăieşte în chip accentuat şi în alt orizont, în orizontul misterului, pe care el simte nevoia de nedomolit de a şi-l revela prin plăsmuiri de tot soiul – între altele, şi prin plăsmuiri metafizice. Orizontul misterului ţine de structura, când mai clară, când mai obscură, dar fundamentală, a conştiinţei umane, iar setea de a revela misterul prin plăsmuiri metafizice este un corolar necesar al acestei structuri umane. În lumina acestor consideraţii de antropologie, sumare deocamdată, vom respinge epitetul de „joc gratuit“ cu care unii spectatori, refuzaţi de spirit, califică preocupările metafizice. În perspectiva pentru care pledăm, preocupările metafizice apar mai curând ca simptome ale unei tragice seriozităţi, inerente genului uman.

În pledoaria ce o intercalăm aici în favoarea preocupărilor filozofice, inclusiv pentru cele de finalitate metafizică, prin consideraţiile noastre cu privire la „orizontul misterului“, e poate indicat să arătăm în câteva cuvinte ce ne apropie şi ce ne desparte de filozofia lui Kant. Ne apropie de filozofia lui Kant singur faptul că acceptăm a vorbi despre presupuse „transcendenţe“, inaccesibile în mod absolut adecvat aptitudinilor noastre cognitive. Dincolo de acest loc comun, nu există însă între filozofia noastră şi cea kantiană decât deosebiri. Găsim în primul rând că Immanuel Kant a filozofat prea mult asupra „lucrului în sine“, dar prea puţin asupra ideii ca atare de „lucru în sine“ şi a eventualului ei rol în conştiinţa umană. Nedând nici o atenţie ideii ca atare de „lucru în sine“[1] în conştiinţa umană, Kant o prefăcea oarecum într-un accident plin de echivocuri al filozofiei

1. Ideea de „lucru în sine“ este, după părerea noastră, una din numeroasele variante ale ideii de „mister“.

şi scăpa o dată pentru totdeauna prilejul cu adevărat rodnic de a descoperi una din structurile fundamentale ale conştiinţei şi fiinţei umane. După opinia noastră, „orizontul misterului“ este un implicat structural de bază al conştiinţei umane şi parte integrantă din fiinţa noastră.[1] Fără acest „orizont“, omul nu ar fi om. După părerea noastră, omul se aşază, prin definiţie, într-un orizont de mistere, pe care, printr-o reacţie complementară, el va simţi nevoia de a şi le revela. Exigenţele metafizice ale omului îşi au temeiul tocmai în această structură, care ne îndrumă în chip complementar spre încercări revelatorii. Dacă însă metafizica este rodul unor exigenţe structural înrădăcinate în fiinţa umană, nu vedem nici cum speculaţiile metafizice ar putea fi puse sub interdicţie, precum doreşte Kant, şi nici cum ele ar mai putea fi numite un simplu joc gratuit al spiritului. Desfiinţarea elanurilor metafizice ar însemna o mutilare a fiinţei umane. Plăsmuirile metafizice rămân, cu alte cuvinte, pentru spirit o hrană cel puţin tot atât de necesară ca şi cea materială pentru organismul animal. Ni se va întâmpina că situaţia ar putea fi totuşi alta, deoarece ar exista atâţia oameni care vieţuiesc fără de metafizică. Dar o asemenea părere nu poate fi decât rezultatul unei observaţii grăbite şi superficiale. Nu există om care să-şi merite calificativul, din moment ce-l despuiem de metafizică. E drept însă că cei mai mulţi oameni se mulţumesc cu o metafizică convenţională, de circulaţie, sau cu o metafizică vulgară.

Susţineam că „orizontul misterului“ ar fi un implicat de temei al fiinţei umane. De încă o mică lămurire e nevoie aici. Implicatul în chestiune, deşi o condiţie a conştiinţei omeneşti – şi numai a acesteia, spre deosebire de toate celelalte fiinţe –, implicatul, zicem, nu trebuie să fie el însuşi ceva deplin conştient. Implicatul rămâne adesea într-o stare de clarobscur sau e însoţit de o luciditate ce de-abia mijeşte. Fapt e însă că acest orizont e prezent în chip activ în fiinţa noastră, ca un permanent stimulent, imanent spiritului. Nu mai

1. „Orizontul misterului“ ar rămâne, după părerea noastră, un implicat fundamental al conştiinţei umane, o structură *sine qua non* a acesteia, chiar dacă nu i-ar corespunde nici un mister real, chiar dacă acest orizont s-ar consuma fără de nici o priză obiectivă, în perspectiva ficţiunii, a iluziei. Totuşi, prin toată filozofia noastră, noi optăm pentru concepţia ce admite şi reala existenţă a misterului.

departe decât toată problematica, pe care cunoaşterea o pune, presupune prezența activă, secretă sau mai puțin secretă, a acestui orizont. Orizontul misterului ar putea să fie socotit ca un fel de a priori al întregii problematici ce omul şi-o pune. Iată o teză, într-adevăr fundamentală, ce ne deosebeşte de Kant şi de orice kantianism. Immanuel Kant, nebănuind această structură antropologică, a ajuns nu numai la concluzii antimetafizice, dar şi la o greşită interpretare chiar a problematicii ştiințifice, după cum am avut prilejul de a arăta în altă parte.[1]

Cele expuse cu privire la substraturile mai profunde ale filozofiei şi ale creației metafizice nu ne scutesc de sarcina de a cerceta dacă nu cumva s-ar putea face o comparație între filozofie şi ştiință şi sub unghiul eficienței lor.

De la început ni se pare clar că rostul filozofiei, dacă există vreunul, nu poate fi circumscris şi cântărit prin eventualele ei foloase de sens tehnic sau biologic. Încercată numai prin criterii de acest soi, filozofia (mai ales în finalitatea ei metafizică) nu poate să reziste unei comparații cu ştiința, şi vrednicia ei s-ar învedera totdeauna drept foarte deficientă. Ceea ce nu înseamnă că filozoful trebuie să se abandoneze disperării. Nu. Deoarece atunci când ne referim la eficiențe sau succese, nu trebuie să ne gândim numaidecât la efecte material palpabile. Există şi altfel de succese, atâtea şi atâtea. Hotărât lucru, ştiința înregistrează succese pe linia civilizației. Nu ne vom ascunde faptul. Dar aceasta ne obligă să deschidem ochii şi în fața celuilalt fapt: filozofia înregistrează succese pe linia culturii. Dacă admitem, bunăoară, fără nici o rezervă că ideea ştiințifică a determinismului matematic-mecanic, formulată cu progresivă claritate de Leonardo, Galilei, Descartes, a condus geniul inventiv al omului spre născocirea unui uriaş maşinism pus în serviciul vieții (câteodată şi în serviciul distrugerii vieții), de ce n-am concede că metafizica unui Platon, de pildă, şi-a avut şi ea în atâtea epoci rolul său de incomparabil ferment cultural? Faptul de a fi autonomă n-a împiedicat metafizica de a se amesteca fecund cu celelalte preocupări spirituale ale omenirii. Metafizica şi filozofia în general au rodit şi dincolo de aria lor, aproape în tot ce poate fi numit „ținut“ de cultură, iar

1. A se vedea *Trilogia cunoaşterii* („Cunoaşterea luciferică“) şi *Trilogia valorilor* („Ştiință şi creație“).

fertilitatea lor s-a dovedit în cele din urmă şi în viața social-politică. Spre a reveni la exemplul metafizicii lui Platon: ea a jucat un rol propulsiv de primă forță pe înseşi liniile inerente spiritului grec, încât Antichitatea nici nu poate fi imaginată fără de pecetea ei. Şi cu aceasta, puterea de rodire a metafizicii platonice nu s-a istovit. Adăugăm că arta Renaşterii italiene ar fi fost cu neputință fără de fermentul ei – şi cu neputință ar fi fost fără de izvoadele platonice, de asemenea, atâtea din creațiile clasicismului şi ale idealismului german. Fără de puternicul fundal al „Ideilor“, nu ne putem închipui atâtea din aspectele creației lui Goethe şi aproape deloc poezia lui Hölderlin. Fără de anume infiltrații platonice, nu ne putem imagina poezia lui Stefan George, nici spiritualitatea lui Paul Valéry. Eficiența filozofiei şi a metafizicii pe linia culturii permite să fie exemplificată cu documente în număr nelimitat.

Orice metafizică poate să aibă incalculabile urmări, câteodată de amploarea unor uriaşe curente de cultură – şi aceasta, uneori, chiar şi când autorul însuşi nu atribuie ideii sale vreo deosebită importanță. Un bulgăre de zăpadă ce cade ca din întâmplare şi fără de nici o intenție poate să producă avalanşe de incredibile proporții. Invocăm un exemplu deosebit de impresionant.

Kant a întreprins la un moment dat, precum se ştie, un vast examen critic al cunoaşterii. Concluzia la care el avea să se oprească era aceasta: cunoaşterea umană e alimentată de intuiția prin simțuri şi de gândirea prin concepte. După aprecierea lui Kant, subiectul uman îşi culege cunoştințele din cele două izvoare radical distincte ca natură, dar numai această dublă origine garantează valabilitatea cunoştințelor, căci intuiția fără concepte ar fi oarbă, iar conceptele fără intuiție ar fi goale. Kant vede în aceasta o situație definitivă peste care omul nu poate să treacă. Totuşi Kant afirmă undeva, într-un loc al *Criticilor* sale, mai mult marginal şi ca din întâmplare, că s-ar putea imagina un intelect care, prin natura sa, ar fi în stare, prin unul şi acelaşi act indivizibil, să gândească şi să intuiască în acelaşi timp: un asemenea intelect ar fi „intelectul arhetipic“, eminamente dumnezeiesc. Ficțiunea aceasta despre „intelectul arhetipic“ (îi spunem „ficțiune“, fiindcă se pare că însuşi Kant nu i-a dat altă însemnătate) a fost, dacă nu punctul de plecare, atunci cel puțin unul din punctele de plecare ale acelui magnific curent reprezentat de idealismul

şi romantismul german. Filozofii idealişti germani susţin anume că intelectul arhetipic, care pentru Kant a fost o simplă şi doar incidentală evadare în imaginar, ar fi, în fond, o posibilitate profundă chiar a omului. Socoteala speculativă a idealiştilor germani din întreaga celebră falangă (Fichte–Schelling–Hegel) a fost cam aceasta: dacă omul dovedeşte că e capabil de cunoaşterea „intuitiv-intelectuală“, ca act simplu şi indivizibil, aşa cum Kant o atribuia prin ipoteză unui imaginar intelect dumnezeiesc, atunci omul este Dumnezeu. Sau socoteala putea să fie şi aceasta: dacă omul este Dumnezeu (în sensul unei conjecturi de premise panteiste), atunci el, omul, trebuie să fie realmente capabil de acea minunată cunoaştere „intuitiv-intelectuală“. Fiecare din cei trei mari gânditori idealişti s-a căznit să aşeze pe om în identitatea sa cu Dumnezeu. Eul absolut, care la Fichte circumscrie substratul activ al tuturor indivizilor umani, este, evident, înţeles în acelaşi timp şi ca Dumnezeu. Pentru a ne transpune în punctul de incidenţă între om şi Dumnezeu, în substratul eminamente activ al „eului absolut“, ni se cere, după Fichte, un act intelectual care, în acelaşi timp şi *eo ipso*, este şi intuiţie. În fond, speculaţiile de bază ale lui Fichte reprezintă o încercare de a arăta că intuiţia intelectuală este un act de care omul e realmente capabil – de unde apoi toate consecinţele idealist-panteiste. Mai apoi, intuiţia intelectuală, pe care Schelling o propune ca metodă de cunoaştere absolută, variază acelaşi motiv kantian al intelectului arhetipic, iar aşa-numita „gândire concretă“ a lui Hegel reia motivul într-o nouă prezentare. O ficţiune metafizică, gândită fără de alte pretenţii din partea lui Kant decât aceea de a pune în relief, prin opoziţie, situaţia relativ precară a omului şi a posibilităţilor spirituale date acestuia, a fost în stare să stimuleze o bogată producţie metafizică şi, prin consecinţele acesteia, o întreagă epocă spirituală de o efervescenţă, de o adâncime şi de un profil cu totul singulare în istoria omenirii. Procesul, odată declanşat printr-o aparent atât de neînsemnată împrejurare, se va complica, luând incalculabile proporţii. Ideile metafizice ale lui Fichte, Schelling şi întru câtva ale lui Hegel devin la rândul lor fermentul poeziei, al epicii, al artei şi al criticii romantice. Idealismul magic al lui Novalis, o filozofie ce exaltă visul, miraculosul, basmul, este de provenienţă fichteană. Toată creaţia poetică, în sensul ei cel mai larg, proprie romantismului german, precum şi ideile con-

ducătoare ale criticii literare, reprezentate cu deosebire prin frații Schlegel, sunt imposibil de conceput fără de fundalul ideilor metafizice ale unui Fichte sau Schelling. Dacă nici în asemenea fapte nu se vede succesul metafizicii, atunci cerem îngăduința de a mărturisi că nu ştim ce ar mai putea să însemne acest cuvânt.

Iar dacă cititorii ne-ar întreba în ce măsură faptele social-politice ce alcătuiesc corpul aşa-zicând palpabil al istoriei umane sunt condiționate de o prefațare filozofică, am răspunde: priviți, cam tot ce se petrece astăzi sub acest raport pe globul terestru vine să confirme teza despre eficiența filozofiei. Ne oprim asupra unui proces ce se desfăşoară sub ochii noştri, avându-şi totuşi obârşia în idei mai vechi. Dialectica hegeliană şi-a dovedit eficiența, precum se ştie, între altele, şi prin consecințele ei cu totul neprevăzute de autor, căci, în bună parte, sub sugestia ei şi-a constituit un Marx filozofia dialecticii materialiste. Şi pe urmă, ca să dăm afirmației despre eficiența filozofiei amploarea şi gravitatea ce-i revin, să ne punem întrebarea: Oare fenomenul istoric rusesc, de dimensiuni uriaşe, poate fi închipuit fără de substratul filozofic al dialecticii marxiste?

Sau să ne îndreptăm privirile spre mişcarea de noncooperare şi de boicot pe care Gandhi a condus-o timp de decenii în India. Nu ştim dacă în istoria omenirii a existat vreodată o mai mare şi mai patetică mişcare social-politică. În dosul ei stă metafizica gândirii indice, cu înclinările ei contemplative şi de retragere din lume. Mişcarea lui Gandhi dovedeşte că şi o filozofie acuzat pasivistă, străină în aparență de orice acțiune, poate să devină, în împrejurări date, un puternic motiv de organizare socială, dobândind o potență istorică de proporții aproape improbabile.

Dar toate mişcările mari despre care ne vorbeşte istoria sunt, una ca şi cealaltă, filozofie în marş. Nici un argument nu se poate invoca în acelaşi sens în favoarea ştiinței. Să ni se arate o singură idee de natură strict „ştiințifică“, dotată cu similare aptitudini de a pune în mişcare istoria. Să nu ne iluzionăm. Ştiința a fost în stare să pună unelte tehnice în serviciul marilor mişcări istorice. Nu vom confunda însă unealta cu mişcarea. Credem că nu mai e nevoie să stăruim. Dacă ştiința, pe de o parte, se mândreşte, şi pe drept cuvânt, cu evidentele ei succese pragmatice sau cu izbânzile ei în slujba vieții, filozofia, cu ideile şi cu viziunile ei, prezintă, pe de altă parte, nu mai

puţin învederate succese de altă natură: ea este un ferment, fără pereche în felul său, pe linia culturii şi a istoriei, a istoriei privite în plenitudinea semnificaţiei sale.

FILOZOFIE ŞI STIL

Ideea de „stil“ s-a desprins iniţial din consideraţii formale şi adesea exterioare asupra operelor de artă. Ideea de stil şi-a lărgit apoi încetul cu încetul sfera, asimilând conţinutului ei tot mai multe note structurale, lăuntrice, proprii nu numai operelor de artă, ci şi altor creaţii din toate tărâmurile culturii şi civilizaţiei. În acest sens, mereu lărgit şi adâncit, ideea de stil putea astfel să-şi subsumeze toate operele de artă ale unui autor oarecare sau mai multe creaţii de artă ale unui mănunchi întreg de autori dintr-o epocă, sau, dacă împingem conceptul până la extrema limită a elasticităţii sale, chiar majoritatea creaţiilor de cultură dintr-un anume loc şi timp. În ideea de stil, suficient aprofundată pe temeiuri tot mai întinse, ca să poată îmbrăţişa cele mai ample semnificaţii configurative, deţinem actualmente una din cuceririle cele mai pozitive ale filozofiei culturii şi ale filozofiei istoriei. Când se vorbeşte astăzi despre stilul doric şi ionic, despre stilul bizantin, romanic, gotic, despre stilul Renaşterii, al barocului sau al rococoului, se face într-un fel mult mai studiat decât pe vremuri. Astăzi, analizele de stil se întreprind sub auspiciile unor noţiuni ce-şi scot seva, pe de o parte, din contemplarea mult mai susţinută a fizionomiei concrete, proprie creaţiilor de cultură, şi, pe de altă parte, în perspective ce ţin seama mai hotărât şi de cele mai intime, mai secrete, implicate spirituale ale acestora.

Analizele stilistice, spre care năzuiesc critica artistică şi filozofia culturii deopotrivă, presupun nu numai o eminentă putere de abstracţie, ci şi o sensibilitate de excepţională supleţe. E bine să ţinem necurmat în vedere această împrejurare, căci carenţa abstracţiei şi a supleţei ne pot duce la mari erori. Se mai cere apoi, ca o normă de conduită, să ne menţinem mereu trează conştiinţa că cel ce procedează la o analiză stilistică se angajează, de fapt, pe un drum care nu poate să ducă niciodată la rezultate exhaustive în raport cu obiectul cercetat. Exploratorul urmează să-şi păstreze luciditatea deplină că

examenul ar putea oricând să fie depăşit, atât sub raportul preciziei, cât şi sub cel al fineţii, de alte cercetări efectuate asupra aceluiaşi obiect. Discrepanţa între concept şi concret, dintre osatură şi carnaţie, apare de multe ori descurajantă tocmai în domeniile ce se îmbie, de altfel, aproape de la sine, analizei stilistice. Vom nota însă că aceste dificultăţi – şi câte ar mai fi de aceeaşi natură – nu sunt numai ale domeniului în chestiune; ele sunt inerente în general „cunoaşterii" ce doreşte să concilieze concretul cu abstracţia şi abstracţia cu concretul. Să ne consolăm cu faptul că dificultăţile ţin de însăşi condiţia umană şi să ne îndemnăm cu aceea că, în definitiv, nu suntem făcuţi ca să ne lăsăm descurajaţi, ci ca să lucrăm pe măsura aptitudinilor ce ne sunt realmente date. Puşi în faţa greutăţilor, nu avem altceva de făcut decât să le înfruntăm cu îndârjire, căutând să obţinem un maximum de rezultate cu ajutorul mijloacelor de cunoaştere ce ne stau efectiv la îndemână.

Cât priveşte ideea de stil, se întâmplă însă ca neîncrederea unora să persiste şi dincolo de atari consideraţii. Din când în când se mai aude câte un glas care, în numele unei lucidităţi şi al unui criticism de obicei rău înţelese, se arată dispus să propună o abolire a stilisticii în forma sub care aceasta s-a încetăţenit de la o vreme printre preocupările filozofiei culturii. Nu tocmai de mult, un profesor de filozofie, amestecându-se în această chestiune (inoportun, profesorul fiind cu totul extraneu problemelor în discuţie), ne punea în gardă faţă de ideea de stil, pe care o dorea restrânsă iarăşi la semnificaţia sa „artistică". Astfel, după părerea profesorului, aplicarea ideii de stil, bunăoară, asupra creaţiilor filozofice-metafizice nu ar duce decât la concluzii iluzorii. Replica noastră e simplă. Nu ne simţim cu nimic vinovaţi că un profesor de filozofie, care se pretinde contemporan – sau aproape – cu marea generaţie de cercetători în ţinutul incriminat, este dotat cu o sensibilitate atât de opacă, încât, după propria-i mărturisire, nu poate să remarce prezenţa „stilului" în creaţiile spirituale, privite în ansamblul lor, dintr-un anume loc şi dintr-o anume epocă. Orbul care nu vede lucrurile ce atâţia alţii sunt totuşi în stare să le sesizeze ar putea şi el în cele din urmă, în numele unui pueril şi desuet Iluminism, să-şi închipuie că, negând existenţa acestor lucruri, el rămâne singurul om cu adevărat realist şi critic. Ne exprimăm de altmintrelea îndoiala că filozoful care pledează pentru limitarea

conceptului de stil la artă şi-ar fi lucrat îndeajuns sensibilitatea, spre a surprinde prezenţa stilului chiar şi numai în sfera de baştină, căci, dacă ar dispune de aparatul receptiv, ar fi cu neputinţă să nu întrezărească şi aiurea eficienţa factorului în discuţie.

Faţă de rezervele, şi naive, şi obtuze, ce se mai rostesc uneori în această privinţă, mărturisim că, din parte-ne, concedem, dimpotrivă, înfăţişării stilistice proprii unei creaţii filozofice-metafizice atâta importanţă, încât socotim inadmisibil ca un asemenea eminent aspect să fie trecut cu vederea într-o cercetare asupra gândirii şi conştiinţei filozofice.

Pornind la drum cu intenţia unei contrapledoarii, vom spicui din istoria spiritului uman o seamă de exemple, destinate, dacă mai era nevoie, să fie aduse în sprijinul tezei ai cărei apărători vom continua să fim.

Mai întâi, un exemplu din Antichitate. Vechile seminţii greceşti, venind de undeva de la miazănoapte, şi-au cucerit la un moment dat ţările în care aveau să se statornicească. În noile ţări, seminţiile greceşti au ajuns, precum se ştie, în contact cu populaţii care, în general, îşi aveau cultura şi civilizaţia lor mult mai avansate şi care şi-au trăit istoria în aceste forme arhaice, ce ne sunt cunoscute începând cu mileniile IV şi III î.Hr. Seminţiile greceşti invadau ţinuturile din preajma apelor egee. Aici grecii prindeau să-şi asimileze, cu aviditate de barbari, elementele unor culturi consumate, nu însă fără de a-şi impune şi ei glasul şi norma lor, stângace încă, dar maleabile, proaspete, spontane. În Asia ionică, grecii ajungeau în atingere fertilă cu străvechi prelungiri de-ale culturii şi civilizaţiei babiloniene-asiriene. Atestat de atâtea mărturii istorice este contactul lor cu cultura mai recentă, hitită, sau cu aceea a fenicienilor, intreprizii şi temerarii mijlocitori ai orientalismului până în apele oceanice de la soare-apune. În insulele egee şi în peninsula de-acum a lor, grecii puneau din plin gura lor setoasă la izvoare mikeno-cretane. Spaţiul egeic, unde se amestecau din timpuri imemoriale atâtea ecouri spirituale de aiurea şi acum atâtea afirmări locale genuine, devenea matca în care avea să-şi dea minunatele roade geniul grec. Cele dintâi semne de vădită emancipare de sub atâtea înrâuriri şi de înjghebare reală a feţei greceşti le găsim, dacă se face abstracţie de poemele homerice, în arta ioniană şi în aceea a insulei Rhodos, începând cu veacul VIII î.Hr. şi apoi, mai târziu, în arta atică (veacul VI î.Hr.).

Deosebit de relevant din punct de vedere stilistic ni se pare paralelismul ce se declară şi se menţine necurmat între tendinţele propulsive proprii artei plastice preclasice greceşti şi acele ale gândirii filozofice presocratice. Influenţa artelor egiptene, babiloniene şi a celor orientale-mediteraniene, caracterizate, în general, prin stilul lor abstract, hieratic, elementar, asupra artei greceşti e încă puternică, dar arta ioniană şi apoi [cea] atică din epoca aceea, numită „a surâsului arhaic", se detaşează încetul cu încetul de pe fundalul modelelor copleşitoare. Acest proces de conturare se datorează unui tot mai viu interes acordat în arta preclasică grecească Naturii. Neapărat că şi arta preclasică grecească e constrânsă încă în tipare abstracte, elementare şi hieratice, dar într-un fel atenuat, ce îngăduie şi naturii să se pronunţe. De remarcat că această caracterizare a artei preclasice greceşti ne îmbie termenii cei mai potriviţi şi pentru a schiţa profilul real al gândirii greceşti din aceeaşi epocă, deoarece naturalismul, animat în perspectiva elementarului, este, precum ştim, şi o notă dominantă a gândirii filozofice ioniene. Întâia oară în gândirea umană, Natura însufleţită devine, ca atare, la filozofii ionieni, un subiect de preocupare teoretică pentru un presupus substrat elementar al ei, pentru un presupus „arheu" al ei. Natura îşi cucerea astfel autonomia şi toată măreţia de sine stătătoare – şi, în acelaşi timp, calitatea de unic cadru al vieţii omeneşti. Chiar şi numai o fugară privire asupra artei preclasice greceşti din aceeaşi epocă ne spune că aici, în aceste plăsmuiri, Natura are cuvânt în acelaşi sens. Rigiditatea eterată, aproape numai bidimensională, a artei egiptene, dar şi masivitatea reliefată a artei babiloniene-asiriene, cu ale lor zeităţi transcendente, grave, severe ca animalele, cu ai lor demoni fabuloşi, corespund întocmai unei teocraţii sociale, congelate în forme de la care nu este abatere. La seminţiile greceşti, preocuparea teoretică va trece de la transcendenţă spre Natură, iar cât priveşte conduita individului uman, accentul se va deplasa de la conformism spre libertate. Aici totul îndură o umanizare în forme mai puţin îngheţate, gata de a face concesii firescului. Pe buzele figurilor din arta plastică preclasică grecească apare „surâsul", ca un simptom irecuzabil al naturalului şi umanului. Omul nu se mai simte terorizat de transcendenţe supramundane. Şi iarăşi, acest aşa-numit „surâs arhaic", simptom al unei anume stări de destindere a omului şi de eliberare a sa de sub constrângerile supramundane, ni se pare că ar putea să fie invocat ca

mărturie şi atunci când caracterizăm înţelepciunea umană, ce se desprinde în general din fragmentele transmise nouă din operele filozofilor presocratici. Dacă n-ar fi să luăm seama decât la libertatea ce aceşti gânditori îşi iau, de a gândi pe cont propriu în chestiuni ce erau rezervate revelaţiei divine, şi am avea o minunată dovadă cu privire la deosebirea de situare faţă de existenţă şi cosmos, ce s-a declarat între greci, pe de o parte, şi egipteni, babilonieni, hitiţi, mikeno-cretani, pe de altă parte. Paralelismul între tendinţele inerente artei preclasice greceşti şi cele ale gândirii filozofice presocratice este un fapt care, odată observat, rămâne pentru totdeauna inventariat aşa cum este.

Mai târziu, în epoca clasicismului grec, descoperim un pronunţat consens stilistic între gândirea unui Platon şi arta plastică a lui Phidias, Praxitel, Myron, ale căror opere plastice s-ar părea că ilustrează într-adins chiar Ideile, prototipurile cereşti ale tuturor lucrurilor, aşa cum le „vedea" filozoful. Paralelismul e şi de astă dată o evidenţă. Numai închizându-ţi ochii şi mintea deopotrivă, poţi tăgădui existenţa configurărilor asemănătoare în ţinuturi aparent atât de distincte cum sunt arta şi filozofia. Consensul stilistic ca fapt e, fireşte, la rândul său, susceptibil de diverse explicaţii. În orice caz, consensul stilistic nu trebuie privit ca efect al vreunei înrâuriri din partea artei asupra filozofiei – şi nici invers, ca efect al vreunei înrâuriri din partea filozofiei asupra artei.[1] Consensul este mai curând rezultatul unor tendinţe spirituale profunde, inconştiente, ce stau la temeiul tuturor manifestărilor spirituale dintr-un anume timp şi spaţiu istoric. Ce grad de consistenţă interioară pot să obţină uneori aceste tendinţe spirituale, inconştiente, de natură stilistică, ne arată un exemplu din aceeaşi epocă despre care tocmai vorbirăm. În secolele de înjghebare ale spiritului grec, remarcăm o tendinţă tot mai precisă spre „finit". Arta greacă manifestă acest elan spre desăvârşirea finită, ce-şi poartă echilibrul în sine însăşi, spre deosebire, bunăoară, de arta egipteană, care implică un transcendent magic indefinit, şi spre deosebire de arta indiană, care-şi are şi ea un particular orizont infinit. Se încadrează unui fenomen stilistic dintre cele mai învederate faptul, atât de bine cunoscut, că Parmenide, care s-a aplecat cu

1. Există, desigur, înrâuriri reciproce între cele două domenii, dar consensul stilistic profund nu se poate explica pe această cale.

atâta patimă scrutătoare asupra existenţei unice, absolute, mai presus de amăgirile simţurilor, înzestrează această existenţă unică (ce ar părea la întâia vedere doar un ecou al unor idei metafizice din India) cu atributele finitului. Simpla gândire ar fi putut să-l conducă pe Parmenide şi spre o metafizică a Unicului infinit. Parmenide se supune totuşi, şi evident, fără a-şi da seama de acest lucru, tendinţei spre „finit", o dominantă a câmpului stilistic, căruia el îi aparţinea. Niciodată o metafizică a Unicului nu a mai luat o asemenea înfăţişare în istoria gândirii umane, cu toate că ideea Unicului apare de atâtea ori la inzi, în neoplatonism, daoismul chinez sau în panteismul lui Giordano Bruno, Spinoza, Goethe. A nega eficienţa factorilor stilistici în cazul gândirii lui Parmenide echivalează, după părerea noastră, cu negarea unei probe palpabile, şi cei ce o fac imită exemplul regretabil al acelor scolastici care nu voiau să privească prin luneta lui Galilei, ca nu cumva să descopere lunile lui Jupiter – pe care un filozof de mult perimat le ignorase, dar de sub a cărui autoritate ei erau incapabili să se emancipeze.

Dar iată încă alte probe că se poate vorbi despre „stil" şi în filozofie. Făcând un salt peste multe veacuri, vom încerca o comparaţie stilistică între metafizica lui Leibniz şi opera muzicală a lui Johann Sebastian Bach. Amândoi sunt tipici reprezentanţi ai barocului. Fără de a fi tocmai contemporani, vieţile lor se întretaie. Pe la 1700, Leibniz îşi avea viziunea metafizică constituită, în timp ce Bach se găsea de-abia în perioada pubertăţii. Viaţa lui Leibniz coincide cu culminaţia barocului, iar a lui Bach, cu barocul tardiv şi cu declinul. Spiritualiceşte, Bach se menţinea pe linia barocului în floare, în ciuda curentelor ce începeau să macine şi să surpe podişul. Operele muzicale ale lui Bach vor manifesta astfel o uluitoare coincidenţă de stil cu viziunea metafizică a lui Leibniz. Corespondenţele merită să fie puse în lumină. Barocul îşi realizează modul şi profilul atât de caracteristice mulţumită perspectivelor sale largi, infinite, şi datorită nesăţioasei sale dragoste de forme, ce nasc neliniştite, din ele însele, repetând şi variind nelimitat acelaşi motiv. Barocul se caracterizează prin aplecare spre tot ce e dinamic, prin repudierea calmului şi a simplicităţii liniare, prin înclinarea pătimaşă spre mişcarea vie şi abruptă, spre clocotul în rotocoale al liniilor, spre umflare şi demăsurat. Barocul e eminamente spectaculos, şi excrescenţele sale formale, contorsionate, nu sunt totdeauna acoperite şi de un fond sufletesc,

deşi, pe de altă parte, nici o altă epocă nu a dat dovezi de un mai amplu registru afectiv. Stau alături sau se împletesc în baroc setea extazelor supraterestre, înclinarea spre clarobscurul iraţional al vieţii şi, în acelaşi timp, avântul nobil spre dominarea prin ordine şi raţiune a dinamismului iscat din străfunduri. Toate aceste tendinţe proprii barocului îşi taie drum şi îşi găsesc glas atât în viziunea metafizică a lui Leibniz, cât şi în muzica lui Bach. Să nu ne închipuim totuşi că Bach ar fi stat în vreun chip sub înrâurirea directă a metafizicii lui Leibniz. Nu. Bach a fost o conştiinţă stăpânită de o religiozitate profundă, încadrată, pe de o parte, de idei teologice lutherane, dar, pe de altă parte, atinsă şi de elanuri mistice, ceea ce îl apropie de unele apariţii medievale. Dincolo de aceste legături şi afinităţi, ce se pot stabili, apartenenţa lui Bach o identificăm stilistic în altă parte. Bach a dat lumii sale sufleteşti şi sublimărilor sale spirituale o expresie pe linii specifice barocului într-atât, încât opera sa, din punct de vedere stilistic, invită la o confruntare, aproape pe două coloane, cu viziunea metafizică a lui Leibniz. Muzica lui Bach şi metafizica lui Leibniz constituie un singur spaţiu populat de simetrii, în care transpunerile de forme se impun de la sine, cu facilitatea unei demonstraţii dintr-un manual de geometrie.

Să luăm seama cum în imaginaţia barocă a lui Leibniz „lumea“ îşi pierde contururile liniare, simple, pe care le are, bunăoară, în concepţia acelora care o reduc la o singură substanţă universală. Sistemul metafizic al lui Leibniz nu are nimic din înfăţişarea unui cristal cu muchii geometrice, diamantine. Lumea lui Leibniz se alcătuieşte, de fapt, din nenumărate „lumi“, căci ea e compusă din monade, şi fiecare monadă este în sine o lume. Cât de acuzat barocă este această înflorire de forme cosmice! Lumea nu este o unică substanţă, ea este mai curând un motiv muzical pe care monadele îl variază, cu infinitezimale diferenţe în infinit de multe forme. Şi numai aceste forme împreună vor alcătui lumea concretă, reală. Să luăm apoi seama cum fiecare monadă este înzestrată cu o dinamică lăuntrică, purtând în sine tot trecutul şi tot viitorul ei, când într-un chip mai lucid, când într-un chip clarobscur, şi cum fiecare monadă este, în sine şi prin sine, de fieştecare dată un univers. Avem de-a face aici cu registrul vast al conştiinţei, proprie insului baroc, proiectat în fiinţa secretă a tuturor existenţelor. Monadele, împreună, fiecare cu dinamica sa lăuntrică, evoluează în sensul unei universale armonii.

Cine, contemplând aceste trăsături ale viziunii lui Leibniz, nu-şi aminteşte coralele, cantatele, pasiunile, fugile lui Bach, cu polifonia lor contrapunctică, cu modul lor de a varia la infinit motivul muzical, cu mişcarea lor, escaladând treptele tuturor înălţărilor şi prăbuşindu-se abrupt în abisuri? Dumnezeu, monada supremă, este în polifonia metafizică a lui Leibniz un fel de *cantus firmus**, întovărăşit contrapunctic de nenumărate melodii, ca să dea împreună marea armonie. Pe de altă parte, tonul lui Bach este el însuşi, în sine şi prin sine, o „lume“, întocmai ca monada lui Leibniz, iar liniile contrapunctice ale lui Bach se rezolvă totdeauna într-un fel de potrivire prestabilită, echivalentă la Leibniz cu prezenţa divină în cosmos. Dacă monadele lui Leibniz ar cânta, viziunea lui s-ar transforma într-o audiţie de gen Johann Sebastian Bach, închipuită la potenţă divină.

Pentru a proba posibilitatea de a aplica filozofiei puncte de vedere stilistice, mai dăm un exemplu, de astă dată din timpurile mai noi. Ne referim la filozofia lui Henri Bergson. E drept că această filozofie ne este încă aşa de apropiată în timp, încât o privire de ansamblu asupra ei, necesară unei înţelegeri stilistice, poate părea hazardată. Şi totuşi! Încercarea, efectuată cu tactul şi cu prudenţa cerute de circumstanţe, se dovedeşte a fi operantă. Filozofia lui Bergson este în substanţă, prin toate implicatele şi consecinţele ei, o filozofie a „duratei“, a „mişcării“, a „devenirii“, a „elanului“. Ca metodă, filozofia lui Bergson se întemeiază pe un gen anume de intuiţie, ce vrea să restabilească datele imediate, pure, ale conştiinţei şi ale realităţii. Cel mai fundamental dat imediat, pur, în intimitatea căruia am avea posibilitatea de a pătrunde prin intuiţie, este, în concepţia lui Bergson, *durata*. Inteligenţa, cu procedeele ei, făcute pe măsura spaţiului şi materiei inerte, este demascată de Bergson ca o funcţie ce falsifică, prin chiar natura ei, realul. În considerarea realului, Bergson vrea să substituie procedeelor matematice-geometrice ale inteligenţei punctul de vedere al „duratei“. Sub acest unghi, realul îşi pierde osatura şi articulaţiile rigide de lucru „făcut“, dobândind înfăţişare mobilă, exprimabilă doar sugestiv, de lucru „ce se face“. Realul acesta izbucneşte deosebit de genuin în conştiinţa noastră şi în tot ce e viaţă – şi trebuie surprins prin intuiţie în desfăşurarea sa curgătoare,

* Linie melodică de bază în jurul căreia se compun celelalte voci (*n.red.*).

nouă, creatoare în fiece clipă. Continuul, calitatea, nuanța, inefabilul sunt atributele acestui real, iar melodia, o formă dezmărginită a sa.

Ce corespondențe stilistice descoperim acestei filozofii în arta din ultimele două decenii ale secolului XIX şi în primul din secolul nostru? Impresionismul în pictură, desigur. Simbolismul în poezie; iar în sculptură, Auguste Rodin. Ne oprim un moment asupra acesteia din urmă. Fără de a exalta importanța sculpturii lui Rodin, cum o făcea încă Rainer Maria Rilke, care vedea în aceasta una din rarele culminații ale artei în general, ne este permis să o apreciem totuşi drept cea mai caracteristică realizare pe care spiritul, mai mult muzical şi pictural al epocii, putea s-o dea în sculptură. Arta lui Rodin se complace în forme fluide, de contururi estompate, gata de a se topi ca zăpada în lumina din preajmă. În liniile, mai mult melodioase decât plastice, ale sculpturii lui Rodin, descoperim o eclatantă ilustrare artistică a filozofiei lui Bergson, fără ca această artă să fi fost însă încercată de asemenea intenții şi, evident, fără ca filozofia lui Bergson să fi râvnit vreodată să fie un comentar[iu] teoretic în marginea artei lui Rodin. Pentru examenul stilistic, alegem două din cele mai reuşite opere ale lui Rodin: *Ioan Botezătorul* şi *Centaurița*. *Ioan Botezătorul* reprezintă o figură nudă, în mers. Niciodată un sculptor nu s-a dedat unui mai complex, mai suplu şi mai susținut efort – şi nu a mobilizat mai multe şi mai subtile mijloace de a nu prezenta o figură umană „în mers" ca Rodin în această sculptură. Încercarea, o izbândă, desăvârşită în felul ei, dacă nu ca artă, atunci ca realizare iluzionistă, întrucât ne amăgeşte să vedem realmente omul umblând, încercarea, zicem, rămâne prin calitate un pandant al efortului epocal pe care filozoful Bergson îl face, recurgând la atâtea subtilități şi sugestii, spre a ne transpune în „actul mişcării" ca într-un dat *imediat* şi *absolut* al realului.

Paralelismul stilistic intervine uneori în istorie cu atâta putere, că se produc, în domenii diferite prin natura lor, opere ce par într-adins potrivite, chiar şi prin conținutul lor „anecdotic", ca să stea alături şi să prilejuiască astfel un întreg sistem de referințe reciproce. Cu *Centaurița* lui Rodin ne găsim, fără de vreun gând anume din partea sculptorului, în fața unei splendide ilustrări a concepției bergsoniene despre elanul vital. Această centauriță, cu brațele întinse, cu toată făptura uşor contorsionată pe linia unui elan pierdut în vag, această centauriță, cu trupul de femeie ce aproape se detaşează, stra-

niu planturos, din trupul greu de cal ce ţine totuşi de fiinţa sa, dă o expresie plastică parcă tocmai acelui elan vital despre care Bergson ne vorbeşte într-o capitală operă a sa. Rodin a surprins în *Centauriţă* parcă tocmai acel moment al elanului vital când omul se desprinde de animalitate, în drumul ascendent al evoluţiei creatoare. Vedem aici, sub specia duratei, a devenirii, reprezentate până şi cele două tendinţe de sens contrar, dominante în metafizica lui Bergson: elanul vital, conştiinţa, spiritul, cu aspiraţiile lor, ca un sistem deschis în sus, şi materia care cade. Încă o dată însă: această apropiere o facem noi, în perspectivă stilistică, şi este cu totul în afară de intenţiile urmărite de Rodin sau Bergson. Nu avem nici un indiciu cu privire la vreo reală interdependenţă între opera artistului şi opera filozofului. Apropierea e însă justificată prin afinitatea de structură a viziunilor lor, iar paralelismul se impune oricărui scrutător suficient echipat cu uneltele necesare unei analize stilistice şi suficient de onest ca să nu închidă ochii în faţa faptelor.

FILOZOFIE ŞI ARTĂ

S-ar putea cita o seamă de autori prestigioşi, mai ales de la romantism încoace, care s-au simţit tentaţi să echivaleze filozofia cu arta. Pentru cei ce urmăreau o asemenea ţintă, problema echivalenţei dintre filozofie şi artă permitea să fie rezolvată în diverse sensuri. Soluţiile încercate, cu variaţiile lor de sens, uneori aproape imperceptibile, sunt reductibile la două tipuri. Întâiul tip de soluţii ia fiinţă în conexiune cu întrebarea fundamentală ce şi-o pune gânditorul în ceea ce priveşte finalitatea preocupărilor sale „filozofice“ şi în legătură cu mijloacele presupuse ca fiind cele mai propice întru realizarea acestei finalităţi. Ştim că filozoful, îndeosebi în ipostaza de metafizician, năzuieşte spre o revelare a misterului existenţei în totalitatea sa, spre o formulă a absolutului. (Că filozoful, străduindu-se să cuprindă chipul absolutului, izbuteşte doar să-i pună o mască, este o altă latură a chestiunii, o latură ce nu ne interesează deocamdată.) Ostenindu-se în acest sens şi pe această cale, cea dintâi întrebare ce i se iveşte este aceea a mijloacelor celor mai sigure de a-şi ajunge ţinta. Un Schelling, filozoful romantic german, a optat la un

moment dat pentru o soluție „artistică". El găsea că arta, în general, se bucură, printre celelalte preocupări ale genului uman, în chip eminent de privilegiul de a fi în posesia mijloacelor celor mai certe de transpunere a spiritului în „absolut". De unde încheierea că filozofia trebuie să-şi însuşească pe cât cu putință modul artei, dacă vrea să facă față problemelor esențiale pe care e chemată să le dezlege. E aici un punct de vedere pe care Schelling însuşi n-a înțeles să-l urmeze până la capăt şi pe care l-a părăsit pe nesimțite. Un Novalis se recomandă a fi amintit în aceeaşi ordine de idei, căci şi el se găseşte prin apropiere în cadrul aceluiaşi tip de înțelegere filozofică atunci când propune ca organ de revelare a absolutului „imaginația". Pentru a înțelege poziția lui Novalis, e de notat că „imaginația" despre care el ne vorbeşte nu este acea facultate productivă, în înțeles larg, ce intervine în atâtea activități spirituale, şi chiar în domeniul ştiințific, ci „imaginația" aproape arbitrar restrânsă la activitatea de „fabulație". Novalis profesează un idealism magic potrivit căruia spiritul omenesc îşi ia în stăpânire chemarea de re-producător al absolutului, cu osebire în momentele când se lasă în grija imaginației ce născoceşte basme pline de miraculos, de neprevăzut şi chiar de incoerențe. Novalis se crede trăind într-o lume care în ființa ei este basm, unde totul ia înfățişare neobişnuită şi unde orice se poate transforma în orice. Filozofia lui Novalis, cuprinsă în faimoasele şi uluitoarele sale *Fragmente*, se resimte puternic de duhul basmului.

Apropieri foarte strânse între filozofie şi artă face, pe altă linie şi cu alte ocoluri, fireşte, decât Novalis, un Schopenhauer – şi pe urmele acestuia apoi Nietzsche –, gânditori care, atunci când „filozofează", se conduc de varii sugestii culese din artă. De obicei, gânditorii, stăpâniți de puternice înclinări artistice, vor căuta să asimileze filozofiei cât mai multe din procedeele artei. În filozofie, ei se vor lăsa îndrumați mai mult de o conştiință artistică decât filozofică. În filozofie, ei vor cultiva mai ales gânduri şi plăsmuiri întruchipate după chipul şi asemănarea creațiilor de artă. Pentru atari gânditori, filozofia şi arta devin vase comunicante ce îngăduie ample, masive transpuneri de mijloace şi moduri. Fără îndoială că, în cadrul acestui tip de soluții date problemei raportului dintre filozofie şi artă, a fost şi este cu putință apariția unui mod de filozofie care îmbogăţeşte cu variantele sale ispititoare panorama vastă a gândirii umane. Linia de mişcare a acestui gen rămâne însă laterală față de drumul mare al filozofiei.

Asupra situaţiei nu e cazul să ne facem vreo iluzie, căci filozofia şi-a înţeles chemarea ce-i incumbă şi, conştient sau instinctiv, i-a şi dat urmare, fără a se lăsa abătută de ademeniri mărginaşe.

Spuneam că, în ceea ce priveşte problema raportului dintre filozofie şi artă, s-a mai pronunţat în cursul timpului şi un al doilea tip de soluţii. De astă dată, consideraţiile nu ţin în vedere cu precădere filozofiile care, prin însuşi felul lor, ar cultiva mijloace, moduri, atitudini şi orizonturi artistice. Soluţiile ce le subsumăm celui de al doilea tip iau în considerare chiar apariţiile de mare amploare, concepţiile metafizice epocale, din istoria gândirii. Dar tocmai acestea sunt prezentate în cele din urmă mai mult ca produs de natură artistică decât ca roade ale unei pretinse ştiinţe. Nu filozofia unui Novalis sau a unui Goethe, ci chiar şi concepţiile filozofice ale unui Platon, Aristotel, Plotin, Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz, Fichte, Hegel etc. sunt înfăţişate exclusiv ca monumente spirituale, echivalente întru totul creaţiilor de „artă“. Începutul modului de a vedea în acest fel filozofia, îndeosebi de orientare metafizică, îl descoperim în acele aprecieri peiorative cu care erau gratificate toate sistemele metafizice în perioada neocriticismului şi a naturalismului pozitivist, ce a urmat după prăbuşirea falnicelor construcţii speculative postkantiene. În acel timp, orice construcţie era dispreţuitor taxată ca simplă rizibilă „poezie de concepte“. „Poezie de concepte“ şi nimic altceva ar fi toată metafizica de la Platon până la Hegel – aşa suna verdictul umilitor, acceptat pe vremuri de atâta lume, căreia nu i se poate nega buna-credinţă. Pe la sfârşitul secolului XIX, concomitent cu o anume recrudescenţă a sensibilităţii metafizice sau, cel puţin, a interesului pentru metafizică, termenul de „poezie de concepte“ şi-a pierdut însă tot mai mult din nuanţa peiorativă. Şi printr-o reacţie ce pregătea încetul cu încetul o mai justă apreciere, diverşi gânditori au convenit a vorbi despre poezia de concepte a metafizicii într-o notă mai concesivă şi chiar pozitivă. Un neoromantism, firav şi cam de sfârşit de veac, crea o ambianţă sufletească prielnică spectrelor metafizice de demult, iar în această atmosferă, pe urmă, contele Hermann Keyserling a îndrăznit, în primul deceniu al secolului XX, să schimbe în renume porecla de „poezie de concepte“. Într-un sens acum hotărât pozitiv, el va considera filozofia – şi, cu precădere, aceea de orientare metafizică – drept o „artă“ ca oricare altă artă. Keyserling

a publicat şi o carte despre *Filozofia ca artă**. Iată câteva semnificative frângurele din lucrarea în chestiune: „În fapt, filozofia nu este o ştiinţă decât în măsura în care orice artă este una, adică în măsura în care e vorba de perfecta mânuire a mijloacelor de expresie, de a fi stăpân peste o anumită tehnică, de a cunoaşte şi de a înţelege materia de elaborat", ne spune Keyserling, spre a preciza apoi că, pentru un filozof, „calitatea de savant nu e valabilă decât pentru această parte de meserie, ce se poate învăţa", câtă vreme „a filozofa rămâne, la drept vorbind, o artă autentică". Filozofului îi incumbă sarcina „de a organiza cele pozitiv ştiute", „de a da o structură unui «ce» amorf, de a octroia** o formă materiei şi de a o trezi astfel la viaţă. Încât problema esenţială pentru filozofie, ca pentru orice artă, este aceea a formei. Chestiunea valorii cutărei viziuni despre lume se reduce la o chestiune de stil". (Termenul de „stil" e folosit aici în sensul de expresie formală a personalităţii.) Mai departe, Keyserling va susţine că „perfecţiunea unei viziuni despre lume ne frapează în funcţie de adevărul ei". În funcţie de „adevărul" ei! Aşa se exprimă cam juvenil autorul, după ce, o clipă mai înainte, ne asigura că valoarea unei metafizici se reduce la o chestiune de stil. Întorsătura ne-ar încurca dacă nu am cunoaşte versatilitatea scriitoricească a faimosului eseist. Se cuvine deci să mai aşteptăm o clipă, spre a vedea ce devine „adevărul" în consideraţiile ulterioare ale lui Keyserling. Eseistul nu întârzie să ne satisfacă curiozitatea şi va exclama: „Dar ce este adevărul dacă nu o formă particulară a perfecţiunii estetice?" Cu aceasta, meditaţiile îşi reiau firul normal. După opinia lui Keyserling, arta caută „să stabilească un raport viu între univers şi spiritul uman". Spre aceasta aspiră şi filozofia. Când clădeşte o metafizică, filozoful se luptă cu sensul universului, nu altfel decât Beethoven în muzica sa. Compozitorul o face cu ajutorul sunetelor, filozoful, cu ajutorul conceptelor. Silind filozofia şi arta să apuce pe drumuri cât mai paralele, Keyserling le va constrânge în cele din urmă să accepte confluenţa. Şi deoarece arta se rosteşte în forme individuale, fiind o expresie nemijlocită a personalităţii, filozofia va deveni, sub ochii lui Keyserling, de asemenea strict *personală*. În privinţa aceasta, Keyserling se încumeta să afirme că o filozofie e cu atât mai valabilă, cu cât e mai „per-

---

* Titlul original: *Philosophie als Kunst* (1920); studiul nu s-a tradus în româneşte (*n.red.*).

** A octroia (< fr. *octroyer*) = a acorda în chip de favoare (*n.red.*).

sonală". „Nu există concepţie despre lume impersonală, chiar şi numai un asemenea termen cuprinde o contradicţie."[1] Orice filozofie se afirmă numai în virtutea şi prin puterea ecuaţiei sale personale.

Încercarea lui Keyserling de a da filozofiei un sens subliniat *artistic* apare sub orice raport ca fiind tocmai opusă aceleia ce ţine să imprime filozofiei un sens ştiinţific. Ambele tentative, deşi diametral opuse, se desprind deopotrivă dintr-o conştiinţă ce nu este just filozofică. Nu vom tăgădui că filozofia poate avea o linie laterală de desfăşurare, cu unele mândre înfloriri asemenea celor ale artei, cum ea a dezvoltat, de altfel, uneori şi o activitate ce se situează în imediata apropiere a ştiinţei. Dar nu prin asemenea colaterale, remarcabile, fără îndoială, dar oricum, mai mult sau mai puţin bastardizate, a reuşit filozofia să-şi joace copleşitorul rol în istoria spiritului, a culturii şi a civilizaţiei umane. Drumul regesc de izbânzi, atâtea câte le enumeră filozofia, nu se confundă în nici una din etapele sale cu abaterile de sens artistic sau ştiinţific prin care ea a rătăcit uneori, ignorându-şi sau renegându-şi adevărata misiune.

Tot ce Keyserling susţine cu privire la sensul artistic al filozofiei revine în cele din urmă la o negare a autonomiei filozofice. Încercarea de a prescrie filozofiei normele de comportare şi de reacţie, precum şi modul de precipitare ale artei o găsim cu atât mai reprobabilă, cu cât nu e lipsită de seducţie. Să examinăm pe rând afirmaţiile lui Keyserling.

Filozofului îi incumbă sarcina de a organiza cele pozitiv ştiute şi de a imprima o structură unui „ce" amorf... Iar chestiunea valorii cutărei viziuni despre lume s-ar reduce la o chestiune de stil... Găsi-vom oare în aceasta o suficientă justificare pentru echivalarea filozofiei cu o artă autentică? Oare ştiinţa nu organizează şi octroiază structuri – şi este ea oare o manifestare lipsită de stil? Fizica lui Aristotel, reprezentând o fază, ce-i drept, depăşită a gândirii ştiinţifice, „organiza" totuşi, pentru vremea sa, toate cele pozitiv ştiute în acest domeniu şi imprima structuri unui „ce" amorf; de asemenea, ea purta, în forma şi pe corpul ei, pecetea de nedezminţit nu numai a stilului grec, ci şi a stilului personal aristotelic. Cine va aprecia însă că fizica lui Aristotel ar fi, din această pricină, o „autentică artă"? Şi iarăşi, născocirea calculului diferenţial şi integral nu este, prin toate aspectele sale

---

1. Toate citatele din Comte Hermann de Keyserling, *Sur l'art de la vie*, Librairie Stock, Paris, 1936 (în special capitolul „La philosophie est un art").

derivând din luarea în considerare a mărimilor disparate şi din tratarea dinamică a formelor şi liniilor, un produs ce se înscrie perfect nu numai în stilul baroc, ci şi în stilul personal al lui Leibniz? Dar cine dintre cei chemați în apreciere va susține, fără a-şi trăda simțul riguros şi just al domeniilor, că născocirea matematică a lui Leibniz ar fi o operă de „artă autentică“?

Afirmațiile lui Keyserling trebuie controlate pas cu pas. Că „adevărul“ nu ar fi decât „o formă particulară a perfecțiunii estetice“? Să ni se dea voie să nu înțelegem nimic din această frază! Propoziția ar dobândi un sens numai în cadrul filozofic al idealismelor de proveniență platonică, unde Ideea este în acelaşi timp egală cu Adevărul – şi egală cu Perfecțiunea estetică. Din contextul în care fraza apare la Keyserling, rezultă însă că ea nu are, din nefericire, nici o legătură cu singurul cadru în care ar obține un înțeles. La Keyserling, omologarea adevărului cu perfecțiunea estetică pare mai mult circumscrierea vagă şi foarte stângace a gândului că „adevărul“ trebuie să fie cât mai *armonic* închegat din elementele sale şi, în acelaşi timp, colorat cât mai *personal*, spre a deveni un „adevăr filozofic“. Iar dacă acesta e înțelesul cerut de afirmația lui Keyserling, atunci rămâne să cercetăm în ce măsură un asemenea enunț rezistă unei confruntări cu realitatea. Dar o cercetare, chiar fugară, infirmă enunțul. Căci dacă în artă creatorul poate purcede la drum cu intenția declarată de a alcătui o viziune cât mai armonic închegată din elementele sale şi colorată într-un sens cât mai personal, o atare lucrare nu se poate încerca în filozofie. În cele mai multe cazuri, filozoful nu procedează în acest sens. Intenția lucidă sub egida căreia filozoful porneşte este aceea de a revela, fie printr-un sistem de concepte, fie prin plăsmuiri de natură abstract-vizionară, misterul existenței în totalitatea sa. Că „ecuația personală“ îşi face loc şi în lucrarea filozofului e adevărat, dar ecuația personală nu se declară prin vreo intenție, ci împotriva oricărei intenții. O filozofie metafizică ce se creează într-adins, cu gândul de a fi cât mai „personală“, e condamnată dinainte, căci în filozofie nu e valabilă decât „personalitatea“ ce se exprimă involuntar şi oarecum fatalmente, filtrându-se puternică, de la sine şi inevitabil, prin intențiile ce vizează cea mai perfectă obiectivitate impersonală! Prin zăgazurile ei de natură impersonală, filozofia pune la încercare tăria reală a unei personalități. Intențiile cu care filozoful şi artistul calcă nu sunt, prin urmare, aceleaşi – şi nici regulile celor două jocuri.

Arta invită personalitatea la dezlănțuire. Filozofia o pune la încercare, ridicându-i în față condițiile grave ale unei norme impersonale. În filozofie, tendința spre depersonalizare e un postulat, iar textura personală şi culoarea individuală sunt valabile numai când se rostesc în chip de neocolit şi când fac impresia că sunt exponente ale obiectivității spirituale. Numai cu această condiție, o mare filozofie, care este, desigur, totdeauna „personală“, dobândeşte o putere de înduplecare, dacă nu în raport cu toată colectivitatea umană, atunci cel puțin în raport cu un anume tip sau familie de spirite.

Dar nici mijloacele la care recurge artistul şi filozoful întru realizarea viziunilor lor nu sunt aceleaşi. Artistul lucrează cu mijloace ce țin exclusiv de intuiție şi de sensibilitate. Filozoful lucrează într-un material de concepte şi de viziuni de supremă abstracție. Şi să nu uităm nici celelalte deosebiri, atâtea, ce despart pe filozof de artist. Filozoful se situează în probleme lucide, deplin caracterizate ca atare, adică îmbinate de conştiință, şi optează pentru anume metode ce-şi au logica şi normele lor impersonale chiar şi atunci când ele sunt născocite de unul singur. Filozoful „pledează“ apoi pentru viziunea abstractă pe care el izbuteşte să o închege cu scopul de a convinge şi pe semenii săi, fiind totdeauna condus de buna-credință că viziunea sa nu este un capriciu arbitrar, ci poate fi adoptată şi de alte inteligențe cărora li se adresează. Creatorul de artă e angajat cu totul în alt sens şi cu alte mijloace în creația sa. În cazul artei, creatorul lucrează într-un material de intuiție, ce se adresează în primul rând sensibilității semenilor. Problemele creatorului de artă nu sunt explicit prezente în opera sa, ci numai implicit, fiind cu totul absorbite în „realizare“. De remarcat e şi împrejurarea că creatorul de artă nu are „metode“ ce fac parte chiar din corpul operei, cum le propune totdeauna un filozof: creatorul de artă posedă cel mult o tehnică, ce condiționează opera şi poate fi doar bănuită din „realizare“. Creatorul de artă nu „pledează“ în operă pentru operă, cum face filozoful tot timpul, ci îşi prezintă pur şi simplu opera, aşteptând din partea semenilor nu o aderare care să angajeze spiritul sub raportul aptitudinilor sale de optare intelectuală, ci doar o reacție estetică fără de alte consecințe decât cele ce decurg din atitudinea pură a contemplării.

DESPRE CONŞTIINȚA FILOZOFICĂ

În considerațiile noastre cuprinse în lucrarea de față, am înțeles prin „conştiință filozofică“ o stare posibilă, *mai complexă*, a conştiinței. Socotind conştiința filozofică, printr-un gest de largă circumscriere, ca un mod complex al conştiinței, nu facem decât să o plasăm în cadrul ei cel mai general, fără de a spune ceva mai de aproape despre alcătuirea în sine a stării în chestiune. În foarte complexa ei calitate psiho-spirituală, conştiința filozofică e caracterizată în primul rând printr-o particulară stare de luciditate cu privire la atitudinea de luat față de diversele demersuri ale filozofiei. De această caracteristică luciditate conştiința filozofică este însoțită în toate manifestările ei. Conştiința filozofică este, cu alte cuvinte, atunci când ia ființă şi acolo unde se împlineşte, un produs de supremă veghe a omului. În „conştiința filozofică“, filozofia – ca unul din fundamentalele moduri umane de a rezolva raporturile cu ceea ce „este“ – prinde ştire de sine. Nu s-ar putea imagina aşadar o conştiință filozofică fără de o seamă de acte de reflectare ale gândirii filozofice asupra ei însăşi.

Când am procedat la cercetările expuse în prezenta lucrare, ne-am dat seama că ele mânecau întru câtva chiar spre constituirea obiectivului lor. Căci „conştiința filozofică“ este, sub atâtea raporturi, ea însăşi „filozofie“, adică un „ceva“ ce rămâne în permanență de făcut, iar câtuşi de puțin un „ce“ încheiat şi dat o dată pentru totdeauna, ca un pretins „canon“ ce ar trebui doar să ia act de sine.

Interesul mai larg ce pot să-l prezinte cercetări de natura celor desfăşurate apare mai învederat dacă asemănăm funcția ce o poate avea pentru noi „conştiința filozofică“ cu funcția ce o are pentru artişti şi pentru amatorii de artă „conştiința artistică“. Căci întocmai cum se vorbeşte despre o conştiință artistică, suntem îndrituiți de a vorbi şi despre o „conştiință filozofică“. Ce vrem să spunem cu aceasta?

Există, precum se ştie, creatori de artă cu sau fără de „conştiință artistică“ – şi când spunem „cu“ sau „fără“, ne gândim, fireşte, la o aproximativ „justă“ conştiință artistică. Constituită şi alimentată printr-o îndelungă experiență, rafinată prin susținute meditații asupra ființei şi rostului artei şi, mai ales, prin necurmata punere în exercițiu a sensibilității, dat fiind că aceasta rămâne totuşi cel mai propice şi mai sigur mijloc de contact cu opera de artă. Se citează adesea nume mari de creatori de artă care s-au distins printr-o deosebit de lucidă con-

ştiință artistică: un Leonardo, un Edgar Allan Poe, un Flaubert, un Paul Valéry. La fel, s-ar putea pomeni şi mai multe nume de mari creatori de artă cu duhul prea puțin acompaniat de o conştiință artistică, dar care au reuşit totuşi să creeze opere de capitală însemnătate şi valoare artistică pe temeiul simplu al unei sensibilități instinctive, personale, de proveniență colectivă, impusă de un public capabil uneori, în pofida carenței de luciditate, de reacții uluitor de juste în fața artei. Aşa au fost în timpul goticului tardiv un pictor precum Grünewald şi atâția dintre pictorii şi sculptorii primitivi ai Occidentului medieval. De amintit ar mai fi apoi atâția creatori de artă care, datorită geniului lor şi a unui climat spiritual anonim ce-i îndrumă, izbutesc să dea opere de valoare, în ciuda faptului că ei, în particular, sunt aserviți unei conştiințe artistice foarte eronat orientată: un pictor precum Courbet avea despre artă o concepție grosolană, rivalizând doar cu a fotografilor de mai târziu despre meşteşugul lor. Şi totuşi, ce opere a lăsat Courbet posterității! Un caz asemănător în multe privințe este acela al scriitorului elvețian Jeremias Gotthelf, care a scris romane de o epocală valoare, în timp ce el însuşi era încredințat că face simplă operă de propagandă împotriva viciilor sociale, precum alcoolismul şi prostituția! Exemplele din urmă s-ar părea a dovedi mai curând că aşa-zisa justă „conştiință artistică" nu ar fi tocmai o condiție necesară unei producții de înaltă calitate. Aşa ar fi dacă n-am întâlni în istoria artelor şi atâtea cazuri destinate să demonstreze altfel. Fapt e că există şi atâția creatori de artă în fața cărora ne încearcă sentimentul că ar fi putut să dea opere cu adevărat excepționale dacă ar fi avut o mai justă „conştiință artistică": aşa a fost un [Arnold] Böcklin sau un Max Klinger, pe linie plastică; iar pentru a nu nesocoti nici poezia, cine mai e nelămurit asupra împrejurării cât ar fi câştigat poezia franceză pe urma geniului poetic al lui Victor Hugo, dacă acesta ar fi fost ajutat de o mai supravegheată conştiință artistică?

Situația se repetă aidoma în filozofie. Un Platon trebuie apreciat şi astăzi ca o apariție, în toată Antichitatea, neîntrecută, atât ca geniu creator în filozofie, cât şi sub raportul „conştiinței filozofice". Nu mai puțin în timpurile moderne, un Descartes sau Kant. La alți gânditori, luciditatea conştiinței filozofice apare mai ştearsă, fără ca această circumstanță să-i scoată totuşi din aproximativ justele făgaşe. Astfel, întru câtva instinctiv, şi-au nimerit drumul cu adevărat filozofic

metafizicieni precum Nicolaus Cusnaus, Giordano Bruno, Spinoza, Fichte, Hegel. Totuşi, uneori, deficienţa conştiinţei filozofice ia proporţii şi nu rămâne fără de grave urmări. Cine nu regretă, bunăoară, că un Novalis, dotat cu atâta geniu filozofic, n-a fost condus în efervescenţa sa creatoare, aproape miraculoasă, decât de o foarte haotică conştiinţă filozofică? Şi cine, urmărind mai de aproape intuiţiile şi construcţiile teoretice, uluitoare uneori, ale lui Darwin sau Spencer, nu-şi dă seama că opera lor ar fi dobândit alte, superioare, carate filozofice, dacă ar fi fost însoţiţi în activitatea lor gânditoare de o conştiinţă filozofică mai justă?

Dacă avem motive de a susţine că o conştiinţă filozofică nu poate fi decât de real folos creatorilor de filozofie, cu atât mai mult înclinăm a crede că o asemenea conştiinţă poate să fie un util factor de îndrumare pentru amatorii de filozofie. O conştiinţă filozofică deficientă sau nulă îi lipseşte pe iubitorii de filozofie de toate satisfacţiile mai subtile ce le pot oferi preocupările de această natură, cum pasionaţii artei rămân, când sunt ocoliţi de o conştiinţă artistică, privaţi de cele mai alese satisfacţii ce le îmbie arta.

Am căutat să desfăşurăm în cele de mai înainte motivele ce ne-au îndemnat să punem problema conştiinţei filozofice şi să îndrăznim o configurare. Am vorbit în lucrarea noastră despre o seamă de aspecte, de puncte de vedere, de elemente şi factori care, împreună, ar putea să constituie temeiul unei „conştiinţe filozofice".

Dacă un critic de artă se lasă călăuzit în analizarea şi degustarea unei opere de artă nu numai de sensibilitate, ci şi de o seamă de concepte, adică de o conştiinţă artistică, cu atât mai mult incumbă această sarcină criticului filozofic pus în faţa unei opere de gândire care, de asemenea, poate fi judecată în perspectiva şi după criteriile unei „conştiinţe filozofice". Criticul de artă îşi are astăzi un arsenal întreg de unelte conceptuale – şi adus în faţa unei opere de artă, el îşi va pune numaidecât o seamă de întrebări care îl situează de-a dreptul în singura indicată relaţie cu obiectul contemplat: cum rezolvă artistul problema raportului dintre „liniar" şi „pictural", dintre „planuri" şi „adâncime", dintre „forma închisă" şi „forma deschisă", dintre „multiplicitate" şi „unitate", dintre „claritate" şi „obscuritate" – sau alte întrebări de natură asemănătoare. Criticul filozofic îşi poate constitui şi el o „conştiinţă filozofică" – şi adus în faţa unei „gândiri", el îşi va pune întrebări cum sunt următoarele: În ce

măsură gânditorul, a cărui operă este luată în considerare, încearcă somnolenţa noastră spirituală ca o autentică trezire? Cum şi-a asigurat gânditorul autonomia „filozofică" faţă de ştiinţă şi artă ori în raport cu alte domenii ale activităţii spirituale? Care este „aria" şi „zarea interioară" a problematicii sale? În ce măsură gânditorul reculează în sfera prealabilului, ce inovaţii metodologice aduce şi întru cât este el autor al unei lumi? Ce dimensiuni are viziunea sa filozofică? Ce reziduuri ştiinţifice, mitice şi magice cuprinde gândirea autorului cercetat? Pe ce elemente pune gânditorul accentul transcendental? Ce motive filozofice cuprinde gândirea sa şi cum a izbutit să le asimileze? Ce forme ia în gândirea sa elanul de sistematizare? Cum se integrează gânditorul într-un stil?

„Justa" conştiinţă filozofică se profilează natural în zarea noastră ca un deziderat de neatins, căruia suntem osândiţi să-i dăm târcoale prin mereu alte aproximări. Ne dăm perfect seama că aproximările încercate aici rezumă numai o experienţă personală şi redau o anume sensibilitate; nu mai puţin, ele exprimă însă şi tot atâtea eforturi de reflexie care, dacă nu sunt totdeauna pe măsura subiectului cercetat, fac totuşi un pas dincolo de pietrele de hotar puse de alţii în jurul problemei ce am abordat.

EONUL DOGMATIC

Lui Caius Brediceanu, sufletului deschis,
minții alese, cu frățească iubire

CONSIDERAȚII INTRODUCTIVE. ASPECTE ISTORICE ALE DOGMEI

Filozofia cu sistemele ei în veşnică primenire şi teologia ca sistem deplin închegat îşi stau de sute de ani faţă în faţă, manifestând neslăbite tendinţe de perpetuare a unor ostilităţi pe cât de justificate, pe atât de inutile. Exploratori bine intenţionaţi au căutat adesea istmul ipotetic, menit unei circulaţii folositoare şi fără de risc între cele două continente. Căutarea unui acord de natură sistematică între filozofie şi teologie a fost pentru mulţi gânditori, şi nu dintre cei mai neînsemnaţi, o problemă. Pe noi aceste limanuri cu sirene răguşite nu ne pot ispiti în nici un fel. Nu putem crede că rezultatele obţinute în cele două domenii învrăjbite ar fi atât de stabile, încât ţinta nobilă de a le împăca să merite atâta repetată trudă. Ocolind o problematică învechită şi generatoare de soluţii fatal inconsistente, interesul nostru se îndrumă spre fapte mai puţin cercetate până acum. Cercetările noastre se vor mişca însă prin aceleaşi tărâmuri adverse, dintre care unul aparţine filozofiei şi celălalt teologiei. Totuşi studiul nostru ţine să aibă un caracter pur filozofic, refuzând amestecul oricăror considerații care nu cadrează cu gândirea filozofică.

Scormonind în cenuşa istoriei, constatăm că teologia (cea creştină, căci despre ea e vorba în primul rând) a dat naştere la o seamă de formule care, privite mai de aproape, alcătuiesc un tip aparte de cunoaştere: dogmele. În studiul de faţă vom încerca să arătăm că dogma, în afară de faptul de a fi formulă metafizică, mai ascunde şi un sens *metodologic*, care – lucru destul de curios – până acum nu a fost remarcat îndeajuns nici de filozofi, nici de teologi. După ce ne vom fi achitat de această sarcină, vom ajunge în chip firesc să ne punem unele întrebări, care ar putea să fie pline de consecinţe. Nu cumva s-ar putea deschide undeva noi perspective filozofiei prin transplantarea în ea a metodei „dogmatice“, întrebuinţate până acum aproape exclusiv numai în domeniul celălalt, asupra căruia gândirea filozofică s-a

străduit să arunce tot discreditul? Întrebarea stârneşte îndreptăţită nedumerire. În cele ce urmează ne vom sili să lămurim această problemă în tot ansamblul ei. Vom releva mai întâi câteva aspecte istorice ale dogmei, vom trece la analiza amănunţită a structurii şi justificării „dogmaticului“ şi vom arăta, în cele din urmă, posibilităţile de reactualizare ale *metodei* dogmatice.

Ne dăm perfect seama de partea de convenţie ce inevitabil intră într-o definiţie, cu toate acestea nu vom porni la drum cu o definiţie, dată de la început, a dogmei. Am voi ca definiţia dorită, mult mai complicată decât se crede, să se desprindă de la sine, încetul cu încetul, din chiar cercetările ce la întreprindem. Filozofia, încetând cu veacuri în urmă de a mai fi slujnica dogmei, şi-a răscumpărat libertatea de mişcare cu o cădere într-o regretabilă prejudecată. Filozofia a crezut că faţă de dogmă nu poate avea decât două atitudini: anume sau să se dezintereseze în orice chip de soarta ei, sau să-i divulge absurditatea şi să-i condamne, fără putinţă de apel, conţinutul. Nu afirmăm că asemenea atitudini intolerante de totală negare nu şi-ar fi avut la un moment dat îndreptăţirea. Din clipa însă în care însăşi filozofia a intrat într-o fază de acută şi veşnic reînnoită criză, problema dogmei cere să fie tratată într-un spirit dezbărat şi de ultimele prejudecăţi. Până acum problema cu atâtea feţe a dogmaticului nu s-a pus în toată amploarea ei nici în raport cu metafizica, nici în raport cu teoria cunoaşterii şi nici în raport cu filozofia culturii. Numai istoricii şi teologii, deopotrivă împinşi de poruncile meseriei, s-au ocupat cu toată seriozitatea de problema dogmei, dar atât pentru unii, cât şi pentru ceilalţi dogma e din capul locului dată o dată pentru totdeauna. Pentru istorici ca fapt al trecutului, pentru teologi ca formulă de credinţă. Pentru istorici, preocupaţi cum sunt în primul şi în ultimul rând de singularitatea faptelor, dogma nu poate să fie decât o apariţie „unică“ în cursul timpurilor. Pentru teologi, sugestionaţi cum sunt de existenţa statică a unui adevăr presupus absolut, dogma nu poate să fie decât tot „unică“, adică o singulară revelaţie cu constelaţii fixe. Nici din trecutul în care istoricul suspendează dogma şi nici din moartea hieratică în care teologul fixează dogma nu se desprinde însă posibilitatea vreunei iniţiative filozofice spontane şi creatoare. Nu vrem să spunem cu aceasta că cercetările istoricilor sau comentariile teologilor în marginea dogmei ar fi inutile. Din lucrările istoricilor se învaţă desigur nespus de folositoare lucruri cu privire

la ivirea şi evoluția dogmelor. Şi un interes incontestabil au pentru orişicine şi cercetările de adâncire teologică a dogmei. Dar problema istoricului e în genere prea strict circumscrisă, iar teologul e prea magic țintuit în cercul de vrajă al formulelor ca atare, pentru ca ideile lor despre dogmă să poată deveni un ferment creator în ritmica spiritului omenesc. Singură filozofia ar fi fost în stare să smulgă dogmei virtuți creatoare, dar filozofia s-a sfiit să abordeze problema dogmaticului aşa după cum se cuvine. Filozofia, în cazurile când nu s-a mărginit la critică şi şi-a aplecat interesul în înțeles pozitiv spre dogmă, a făcut cel mult operă de interpretare şi de adaptare a ei la necesități de sistem. Astfel, când nu a negat dogma, filozofia a izbutit doar să o falsifice.[1] Se va vedea însă că dogma are şi altă noimă decât

1. Încercările de *interpretare* filozofică a *conținutului* dogmelor sau a unor anume elemente din doctrina creştină sunt nenumărate. Câtă trudă nu s-a manifestat în cele mai diverse şcoli filozofice pentru a tălmăci diferite gânduri creştine în aşa fel ca ele să se acorde cu sistemul sau cel puțin cu liniile generale ale sistemului adoptat de respectiva şcoală. Un deosebit zel în direcția aceasta au arătat mai ales gânditorii hegelieni şi-l arată în timpul nostru anume cugetător dialectici, aparținând cu osebire filozofiei în strânse legături cu gândirea religioasă protestantă. În toate aceste încercări, e vorba totdeauna de o exegeză specială aplicată *conținutului* doctrinei creştine. E o exegeză tălmăcitoare şi răstălmăcitoare, care ia, îndeosebi în ultimul timp, un aspect foarte abstract şi care nu are alt rost decât acela de a anexa filozofiei cel puțin elementele principale ale doctrinei creştine. Desigur că multe din încercările la care ne referim sunt interesante, uneori chiar foarte interesante, dar atât. Amintim printre aceşti gânditori pe unul care, după părerea noastră, duce la extremă limită exegeza abstractă: P[aul] Tillich. (A se vedea bunăoară cartea sa *Religiöse Verwirklichung*, Furche Verlag, 1930.) Tillich, pentru a salva elementele esențiale ale doctrinei creştine, se dedă la o interpretare extrem de simbolică şi de eterată a ideii de „grație“, de „judecată“ etc. Chiar şi apariția lui Isus Hristos e simbolic abstractizată într-un sens, ca să corespundă exigențelor gândirii filozofice de azi. Tillich vorbeşte astfel despre „locul cristologic“ ca linie „medială“ a istoriei, ca „mijloc“ care dă un sens istoriei, indiferent de persoana istorică a lui Isus Hristos etc. Încercările nu sunt lipsite de subtilitate, dar sensul originar al doctrinei creştine apare în ele atât de alegoric-diluat, încât suntem nevoiți să vedem în considerații de asemenea natură semne de agonie ale doctrinei creştine, cel puțin în forma ei protestantă. În problema ce ne-o punem noi nu ne vom referi nici un moment la „conținutul“ dogmelor sau al doctrinei creştine ca atare. Studiul nostru nu-şi propune adaptarea ideilor creştine la vreo anume filozofie actuală.

aceea pe care, în diverse variante, gândirea filozofică actuală şi din trecut e dispusă să i-o acorde. În desfăşurarea vastei probleme ce ne preocupă, istoria dogmei oferă interesante puncte de orientare peste imensul material ce urmează să fie organizat. Vom încerca să schițăm în câteva cuvinte procesul apariției istorice, dacă nu a diverselor dogme, ceea ce ar fi fără folos şi ne-ar duce prea departe, cel puțin a „dogmaticului" în genere. O lămurire menită să pregătească definiția ce-o căutăm dogmei se impune de pe acum. Cuvintele „dogmă" şi „dogmatic" nu le întrebuințăm în sensul ce li s-a dat prin criticismul kantian, sens pe care aceste cuvinte îl poartă pe frunte ca un semn ars de osândă. „Dogme" în înțeles criticist sunt teze filozofice care depăşesc mai mult sau mai puțin experiența şi care sunt acceptate fără de un prealabil control critic al cunoaşterii în sine şi al posibilităților ei. Sensul kantian atribuit dogmaticului e pentru problema ce o punem şi prea larg, şi prea de suprafață. Definiția kantiană a dogmaticului nu ne deschide poarta spre diferențierea, pentru noi esențială, între dogmă, în înțelesul ei tradițional, şi o oarecare teză de metafizică raționalistă. Cuvintele lui Kant despre somnul dogmatic în care se găsea înainte de perioada criticistă se referă la dogmă, dar mai ales la construcțiile raționaliste. Trezirea lui din somnul dogmatic nu presupune în nici un fel vreo diferențiere între „dogmă" şi „teză" raționalistă. Punctul de vedere kantian rămâne astfel inoperant pentru noi. De altfel dogmaticului, în sensul pe care noi îl vom da acestui cuvânt, poate foarte bine să-i premeargă un control critic al cunoaşterii. Nu voim să anticipăm nimic asupra rezultatelor, ce le vom obține numai după îndelungă trudă; spre a putea însă începe foarte utila noastră incursiune istorică, trebuie să ne hotărâm de pe acum de a nu înțelege prin dogmă nici una din tezele metafizicii raționaliste.

Perioada istorică cunoscută sub numele de elenism ne dă întâile lămuriri prețioase asupra originii dogmei. Să ne întoarcem pentru câteva clipe înapoi până în acel mare ajun de eră creştină. Caracteristic pentru elenism e înainte de orice tulburătorul amestec de curente spirituale. Filozofia grecească a ieşit din sine, şi-a devenit sieşi străină, s-a trădat ca să încerce aventuri simbiotice cu cele mai diverse doctrine şi mitologii asiatice, ce i-au purces întru întâmpinare. Gândirea grecească şi-a pierdut instinctul de conservare prin care veacuri de-a rândul s-a apărat, în splendidă izolare, de invazii bar-

bare. Gândirea grecească a început să învețe virtutea pierderii de sine în altceva. Asia Mică şi Egiptul s-au transformat în tărâm fermecat de interferențe spirituale, de apropieri şi sinteze. Abstracțiunea şi precizia europeană s-au întâlnit cu imaginația şi principiile tăgăduitoare de limite ale Asiei. Vagi ecouri indice despre suprema unitate, dramatic dualism persan, adâncă şi clarvăzătoare mitologie babiloniană, mesianice viziuni iudaice, ocultism egiptean cu rădăcini dincolo de hotarul morții, rotunda şi plastica „idee" grecească îşi dau întâlnire sub semnul elenist în căutarea unui superior aliaj. Toate gândurile despre lume şi viață se dezvoltaseră şi înfloriseră până atunci în relativă izolare unele de celelalte. Într-un loc ideile clare ale lui Platon, în altul mitul căderii omului în păcat. Într-o parte gândul călătoriei sufletului omenesc din ființă în ființă, aiurea ideea despre veşnica luptă dintre bine şi rău. La un norod speranța în ivirea unui salvator al lumii, la alt norod presimțirea unei mari identități a tututor întru aceeaşi supremă existență. Printr-o neînțeleasă vrajă, distanța interioară dintre produsele geniului local din trei continente a dispărut. Apolo ia atribute barbare, iar zeii solari din Mesopotamia introduc, în blazonul lor de noblețe, semne greceşti. Puritatea stilistică a plăsmuirilor filozofice, mitice şi religioase aparținând celor mai diverse popoare s-a irosit. Prin aceasta gândurile suferă sub aspect formal şi organic o degradare, dar concomitent se îmbogățesc în chip neaşteptat ca sens. Stihiile, până deunăzi vrăjmaşe, sunt dintr-odată cuprinse de dorul cunoaşterii reciproce, de pofta de a se împreuna şi de a se închega în ceva unitar. Secretele doctrinelor ezoterice, cu gelozie păzite de către inițiați, încetează de a mai fi ghicitori fără de cheie, devenind mai mult ori mai puțin un bun comun, care circulă pretutindeni ca banul cu efigia cezarului. Comentatori subtili, mari meşteri ai analogiei, descoperă înrudiri şi simetrii unde ochiul obişnuit nu putea să vadă decât ciocniri, deosebiri, divergențe. Alexandria observă cu rafinată mirare asemănări între învățăturile „relevate" şi rezultatele gândirii „fireşti". Se pune, nu fără uimire, un nou accent pe *sensul* ideilor şi al miturilor – şi se trece cu vederea haina exterioară atât de felurită a acestora. Elenismul e nou față de epocile din trecut tocmai prin această pasiune încă necunoscută pentru *sensul* ce se ascunde în dosul unei fenomenologii spirituale. Căutându-se sensul, sâmburele se despoaie de coajă, conținutul de haină, esența de forma accidentală. Operația se

aplică cu osebire asupra plăsmuirilor minții omenești, fie acestea mituri, fie idei. Rezultatul operației e de obicei reducerea la același numitor, la același înțeles, a gândurilor atât de felurit exprimate și ascunse în dosul atâtor icoane, după împrejurări, timpuri și locuri. Și astfel se descoperă că un oarecare zeu asiatic, deși cu altă înfățișare, e identic cu cutare zeu grecesc sau egiptean și că Moise a gândit gânduri socratice precum și invers. Procedeul acesta de a reduce o idee, un mit, o metaforă la *sens* contribuie în enormă măsură la punerea lor în circulație. Ideile, miturile, metaforele, ușurate de balastul accidentalului, călătoresc sfidând barierele de ieri. Osmoza dintre ele se intețește. Conștiința singuraticului se îmbogățește cu conștiința vecinilor de care îl despărțiseră până atunci nu numai deșerturi și mare, ci și diferența organică dintre o conștiință etnică și cealaltă. S-au pierdut, desigur, firescul și naivitatea sufletească de altădată și poate și adâncimea trăirii imediate. Mitul se transformă în alegorie. Viziunea se schimbă în idee. Tot ce era plastic prinde să se subțieze, sublimându-se abstract. Prin mijlocirea „sensului", ce poate îmbrăca fără să se piardă atâtea forme, convertirea mitului în gând abstract se face fără greutate. La rândul ei, și abstracțiunea se transformă, făcând oarecum drumul invers: conceptele iau trup, dobândind calități concrete, înfățișare de semiființe și în cele din urmă de ființe (de exemplu, Logosul). În această atmosferă saturată de vedenii și gând, de speranțe și scepticism, apare mitul creștin, care acceptă toate transformările pe care un mit trebuia să le îndure: născut din trăire imediată, mitul creștin se complică alegoric – și pe urmă se împreună cu abstracțiunea filozofică. Totuși, căci este și un *totuși* în acest uriaș proces de amalgamizare, simetriile nu erau atât de netede și de vădite precum le-ar fi dorit gânditorul elenist. Rămăseseră între doctrine și mituri, între doctrine și doctrine, între mituri și mituri, și unele nepotriviri de neînlăturat. Punțile aruncate peste prăpăstii rămân suspendate, fără a putea umple hiatul căscat între gând și gând. Intelectul, cu oricâtă silitoare muncire, nu izbutește să săvârșească ultime sinteze. Prin tensiunea fără soluție dintre „elementele" și „adevărurile" incongruente ale elenismului se pregătește încetul cu încetul terenul pentru dogmă. Dogma presupune la complicatele ei origini istorice o anume criză a intelectului, o criză care are însă un multiplu înțeles. Intelectului, care și-a demonstrat singur neajunsurile, neputând să creeze ultimele sinteze, i se impunea cel

puțin în anume măsură o *renunțare* la sine. Renunțarea aceasta nu are totuşi sensul unei totale lepădări de sine. Sacrificiul despre care vorbim nu trebuie înțeles nici ca un refugiu în „credință". Sufletele chinuite de îndoieli s-au refugiat, ce-i drept, în „credință", dar intelectul, privit aparte, nu a fost anulat; el a evadat doar din sine în formule care, prin structura lor, sunt inaccesibile logicii. Atât şi nimic mai mult. Că aceste formule au apărut uneori pe un fundal de credință şi de trăire religioasă e o altă chestiune. În studiul de față punem problema dogmei numai din punctul de vedere al intelectului şi al teoriei metafizice, şi vom face abstracție de toate complicațiile religioase ale ei. Trebuie să izolăm dogma – nu vrem să spunem de alterațiile de sens ce le-ar suferi ca simbol religios, dar de toate subînțelesurile cu care credința o înzestrează. Circumscriem deci cu rigoare problema noastră la cercetarea dogmei în structura ei pur intelectuală. Nu trebuie să scăpăm nici un moment din vedere că *dogma*, deşi presupune într-o anume măsură, ce rămâne să fie precis determinată, o renunțare la intelect, *se formulează pe un plan tot de intelectualitate.* În consecință ea poate să fie separată în abstract, ca orice formulă metafizică, şi tratată ca atare sub aspect exclusiv intelectual. Prin reducerea dogmei la aspectul pur intelectual nu voim să spunem că dogma, în calitate de simbol religios, n-ar avea şi unele aspecte care nu sunt de natură intelectuală. Aceste aspecte, ținând mai ales de conținutul dogmelor şi mai puțin de forma lor, ne îngăduim să le trecem cu vederea, fiindcă orice oprire asupra lor ar îngreuia doar inutil drumul spre miezul problemei ce ne punem.

În schița noastră istorică trebuie să relevăm după cum se cuvine rolul jucat în crearea metodei dogmatice de Filon din Alexandria. Acest gânditor care trece drept un sincretist, ca mulți alții din timpul său, stă după părerea noastră la un cap de pod. Şi nu la cel mai neînsemnat al istoriei. Iudeul Filon, ajuns în contact cu filozofia grecească, încearcă întâia oară pe un temei mai larg să adapteze mitologia iudaică la filozofia grecească şi pe aceasta la cea dintâi, dând sugestii decisive pentru analoage încercări de mai târziu. Dar opera lui nu se mărgineşte la atât. El e cel dintâi gânditor care, întru cât lucrul mai poate să fie controlat, propune formule de o structură vădit dogmatică. Sincretism cu puneri neorganice de elemente disparate unul lângă celălalt în unități fictive au făcut îndeajuns şi alții. Sincretism au făcut toți eleniştii, care se desfătau în orgia pestriță a

analogiilor. În aceeaşi vină a căzut neîndoios şi Filon, chiar din cale afară, dar dincolo de opera de multe ori inutilă de pietrar la mozaicul sincretist găsim în doctrina lui şi câteva idei menite să lumineze la o răscruce. Un exemplu ne va lămuri asupra ivirii dogmei mai bine decât această expunere în generalităţi. Istoria ideii de emanaţie oferă o asemenea pildă, deosebit de instructivă. Se ştie că Heraclit şi cu el stoicii de mai târziu admit în metafizica lor existenţa unei substanţe primare, „divine“, concepută ca spirit şi materie în acelaşi timp. După părerea lui Heraclit, substanţa primară s-a diferenţiat, o parte a ei prefăcându-se în „lume“. După părerea stoicilor, substanţa primară s-a diferenţiat în întregime în „lume“. Filon din Alexandria[1], spre deosebire de gânditorii greci, a dat ideii substanţei primare un aspect dogmatic. El afirmă că *din substanţa primară emană existenţe secundare, fără ca prin acest proces substanţa primară să sufere vreo scădere*. Propunând formula, Filon şi-a dat perfect seama de toată răspunderea ce o lua asupră-şi prin ea, dar nu şi-a dat şi nici nu putea să-şi dea seama de toată importanţa istorică a iniţiativei sale. Dogma s-a născut. Şi de aici înainte ea se va căli – cristal misterios cu tot mai multe feţe – într-un extatic incendiu spiritual, care va dura un întreg eon. Să se compare odată ideea substanţei primare, cum o găsim la filozofii greci, şi aspectul ce i s-a dat de către Filon. Spuneam că Heraclit admitea o substanţă primară, din care o parte se preface în lume. Teza aceasta, dacă n-o confruntăm cu experienţa ştiinţifică, ci o privim în sine, ca o propoziţie ce nu cere decât controlul logicii ei lăuntrice, e limpede şi inteligibilă. Stoicii susţineau că substanţa primară se transformă în întregime în lume. Teză tot atât de limpede şi de inteligibilă ca şi cea heracliteană. Nu găsim nici o nepotrivire interioară în corpul logic al acestor formule. Pierderii afirmate de o parte îi corespunde o dobândă afirmată de altă parte. Simetria lăuntrică a fiecăreia din aceste teze nu lasă nimic de dorit. Cum se explică atitudinea lui Filon? Ce l-a îndemnat să nu accepte nici una din formulele ridicate pe cântarul de precizie al gândirii greceşti? Filon a crescut în concepţia monoteismului iudaic, pentru care ideea inalterabilităţii divinităţii

1. Informaţii mai detaliate despre Filon din Alexandria, precum şi despre toată gândirea elenistă, se pot găsi în *Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit* de G. Kafka şi H. Eibl, Reinhardt Verl., 1928.

era o piatră unghiulară. Filon trebuie să se fi întrebat: ce divinitate e aceea care dispare parțial sau integral, *degradându-se*? În sânul divinității, aşa cum el o concepe potrivit tradiției iudaice, nu se putea admite dispariție şi degradare. Dumnezeu, cel care s-a revelat profeților prin unicul său atribut existențial, trebuia păstrat în toată plenitudinea sa existențială. În cazul dumnezeirii nu era dată în nici un fel posibilitatea să se vorbească despre împuținare, secătuire sau fărâmițare. Totuşi Filon se vede de altă parte constrâns să admită emanația unor existențe secundare din divinitate (de exemplu a Logosului). Pot să derive din altceva decât din substanța primară aceste existențe secundare? Evident că nu. Afirmații antitetice se impun astfel, cel puțin lui Filon, căci despre dilema lui e vorba, cu aceeaşi stringență logică. De o parte el trebuia să admită divinitatea calitativ şi cantitativ inalterabilă, şi de altă parte emanația din ea a unor existențe secundare. Dilema, care pe un altul l-ar fi azvârlit în scepticism iremediabil, a fost pentru Filon un prilej de eroică hotărâre. El s-a decis pentru sinteză: există emanații din divinitate, dar prin emanări divinitatea nu îndură nici o scădere. Astfel intelectul s-a hotărât, pentru întâia oară în istorie, să accepte în deplină conştiință o formulă care, indiferent de raportul său cu realitatea, era antinomică în sine şi care nu se poate gândi până la capăt nici în lumea abstracțiunii logice şi nici în lumea concretului.

Ideea dogmatică despre emanație, odată enunțată, a devenit un loc comun în gândirea timpului. În general gnosticii admiteau o infinitate de emanații din divinitate, fără ca divinitatea să se pulverizeze. Un ecou al aceleiaşi idei a fost fixat apoi şi în dogmatica creştină: ideea purcederii Duhului Sfânt din Tatăl, fără ca Tatăl să îndure vreo degradare sau împuținare, e o copie mai îndepărtată a concepției filonice despre emanație. Dar contribuția lui Filon la introducerea dogmaticului în conştiința vremii nu se limitează la atât. O altă idee, destinată să servească drept prim sâmbure unor precipitări dogmatice de mare importanță de mai târziu, se iveşte întâia oară tot în gândirea sa, ceea ce ar dovedi încă o dată câtă conştiință şi consecvență punea Filon în atitudinea sa, ce lua în răspăr ultimele „evidențe“ ale filozofiei de până atunci. Filon admite o serie de Potențe emanând din divinitate; el susține însă în acelaşi timp că aceste Potențe, roind din substanța divină, nu distrug unitatea lui Dumnezeu, ci rămân oarecum în el, în veşnică unitate cu el. Iată o nouă

formulă dogmatică, adică o formulă închizând în sine o ciocnire de termeni, cu neputinţă de realizat pe plan logic sau intuitiv: separaţia între nişte existenţe derivate şi existenţa-origine – derivatele rămânând totuşi real unite cu originea. „Cum sunt (aceste Potenţe) o unitate în Dumnezeu, acesta e marele mister“, o spune însuşi Filon[1]. Declaraţia aceasta atât de limpede denotă până la evidenţă că afirmaţia sa „dogmatică“ nu era o contradicţie involuntară, ci o formulă, deşi contradictorie, conştient enunţată ca atare. Fapta lui Filon nu poate să fie numită în sens peiorativ sincretism, ea nu poate fi socotită drept una din sintezele neisprăvite, cum s-au ivit aşa de multe în timpul său. Fapta lui Filon echivalează cu o invenţia spirituală. O invenţie spirituală căreia îi atribuim meritul de întâie manifestare a unui nou fel de a gândi, fundamental deosebit de metodele de gândire precedente. Numai faptul că dogmatismul şi-a găsit deplina şi cea mai bogată cristalizare formală şi de conţinut în creştinism şi prejudecata urmând din această împrejurare, că dogma ar fi o apariţie exclusiv creştină, au împiedicat să i se dea lui Filon cinstea cuvenită de întâi gânditori dogmatic.

Se va înţelege chiar şi numai din exemplele de gândire dogmatică amintite până acum că în studiul de faţă nu vom lua dogma nici în sensul pe care teologia creştină înţelege să-l dea cuvântului. Pentru teologi dogma e „formulată de credinţă“ (unanim acceptată de Sinoadele ecumenice pe temei de pretinsă revelaţie), care face parte constitutivă din doctrina Bisericii, fie că depăşeşte sau nu înţelegerea omenească. Pentru noi „dogmă“ e deocamdată orice formulă intelectuală care, în dezacord radical cu înţelegerea, postulează o transcendere a logicii. Indiferent în ce sistem de metafizică ar apărea formula. Precum se înţelege de la sine, nu condiţionăm dogma de faptul acceptării ei fără control din partea unei comunităţi. Dogma, întru cât ne interesează pe noi, adică din punct de vedere pur intelectual, e „dogmă“ prin structura ei lăuntrică, şi nu prin atitudinea oamenilor faţă de ea şi nici prin eventualele ei conexiuni cu o colectivitate oarecare. Dogma nu se poate defini printr-un fapt exterior ei. O dogmă s-ar putea să nu fie acceptată de nimeni în afară de autorul ei şi totuşi să fie o dogmă prin articulaţia ei. Într-o primă aproximaţie nu delimităm dogma decât prin natura conflictului ei cu funcţiile obişnuite ale intelectului. Vom avea apoi ocazia să vedem dogma precizându-se

1. *Ibid.*, p. 180.

încetul cu încetul şi dobândind tot mai multe muchii de diferențiere față de tipuri de cunoaştere, cel puțin în aparență, asemănătoare.

Începuturile dogmatice ale lui Filon n-au rămas un fapt izolat. În veacurile mişcate de atâtea doctrine cu aspirații intempestive de dominare universală care au urmat, ideile dogmatice s-au ivit într-o abundență neprevăzută şi cu excese de floră ecuatorială. Nu vom afirma nici un moment că Filon ar fi părintele acestei flore dogmatice. O floră spirituală răsare totdeauna din dimensiuni anonime ale spiritului omenesc. Altfel Filon, chiar dacă ar fi fost o personalitate mult mai puternică decât a fost, n-ar fi putut să-i devină părinte. El a fost însă întâiul grădinar al florei despre care vorbim.

Creştinismul, pe cale de a-şi crea o doctrină, s-a lăsat fecundat de elenism (Pavel). Şi era firesc să se lase. Altfel, prin puritatea inițială, el nu ar fi putut niciodată să aspire la universalitatea pe care a cucerit-o. Ideile creştine au asimilat tot ce au învins. Sau mai bine zis ele au învins prin concesii. Procesul de amalgamizare între învățătura evanghelică, între concepția cristologică a lui Pavel şi ideile lumii păgâne durează câteva veacuri. (S-a văzut bunăoară cam ce a împrumutat dogma creştină a Sfintei Treimi de la Filon.) În plăsmuirea diverselor concepții teologice-cristologice se remarcă în general două tendințe: una mitică-raționalizantă, alta dogmatică. Adică: o tendință ce organizează materialul cristologic-teologic în acord cu inteligența omenească şi alta care se aşază în dezacord cu inteligența, postulând o transcendere a funcțiilor logice. Evident, cea de a doua atitudine nu izvora dintr-un principiu *conştient* de „dogmatizare". Nu e însă mai puțin adevărat că tendința aceasta specială, şi cu o direcție precisă, de *dogmatizare* a fost urmată în procesul istoric al cristalizării doctrinei creştine cu o consecvență impresionantă de către Biserică de câte ori apăreau noi idei, care solicitau o decizie. Istoricii care nu calculează cu această tendință se dedau la păreri inadmisibile despre devenirea doctrinei creştine. Nu mai departe decât un Harnack susține de pildă – şi aceasta e simptomatic pentru întreaga sa concepție istorică – că pe la mijlocul veacului doi nu se putea încă şti care concepție cristologică va învinge. Se ştie în adevăr că întâii teologi, stângaci ca orice începători, nu s-au gândit la stabilirea celor două naturi în persoana lui Isus Hristos[1]. Ei concep apariția lui Isus fie în

1. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg, 1886, pp. 139 şi 142.

sensul că omul Isus a dobândit printr-un dar de sus o „demnitate“ divină, fie în sensul că natura omenească a lui Isus e numai o haină vremelnic îmbrăcată de un spirit divin, de un oarecare spirit divin. Părerea lui Harnack, că pe la mijlocul veacului doi nu se putea şti care din aceste două concepţii va învinge, cuprinde implicit întreaga sa concepţie despre devenirea dogmelor – concepţie care cere neapărat o serioasă corectură. Desigur că nu se putea şti care idee cristologică va învinge, dar evoluţia doctrinei creştine trăda chiar de pe atunci o direcţie ce nu a mai fost părăsită niciodată. În genere istoricii laici înclină spre părerea că istoria ideilor creştine este expresia unei lupte fireşti între diverse idei, cu triumful unora asupra altora ca urmare a tăriei curentelor ce le reprezentau. După părerea aceasta, ar fi putut să iasă învingătoare când o idee mitic-raţionalizantă, când una dogmatică. Îndeobşte istoricii laici nu văd, în devenirea doctrinei creştine, decât jocul de forţe ale momentului, şi nu o determinantă formativă de lungă durată, cum ar fi tendinţa de dogmatizare subliniată de noi. Istoricii oficiali ai creştinismului, de altă parte, se căznesc să demonstreze că ideile definitive ale Bisericii au învins fiindcă, după un plan divin urmat de evoluţia creştinismului, aceste idei, de altfel – după părerea lor – implicit date în învăţătura evanghelică, trebuiau să învingă. Să ni se dea voie să nu împărtăşim nici părerile istoricilor laici, nici pe ale istoricilor oficiali. Există, după cum vom vedea, un factor determinant, nu divin, de „revelaţie“, ci cât se poate de firesc, în istoria dogmelor, trecut prea adesea cu vederea, deşi se manifestă cu o evidenţă strigătoare. Factorul în chestiune e tocmai tendinţa care, în lipsa unui termen mai bun, ar putea să fie numit *nisus dogmaticus.* Acest *nisus* se poate urmări de aproape, timp de câteva veacuri, de-a lungul tuturor peripeţiilor gândului creştin, căci a jucat, tot timpul cât a durat epoca de înjghebare a doctrinei creştine, nu numai un rol formativ, ci şi un rol de inconştient principiu de selecţie între ideile ce răsăreau pe planul gândirii teologice-filozofice. Evoluţia ideilor teologice-cristologice nu e atât de întâmplătoare precum vor unii, nici atât de puţin „evoluţie“ precum pretind îndeosebi teologii, care le atribuie un fel de preexistenţă ca adevăruri date, dar nedevelopate. Devenirea ideilor teologice e mai lineară decât vor istoricii laici, dar nu aşa de puţin liberă cum o înţeleg teologii. Teologii văd în dogmă adevăruri revelate, e prin urmare firesc ca ei să nu le acorde o evoluţie în înţelesul deplin al cuvântului. Ideile teologiei creştine sunt însă, înainte de orice, *creaţiuni*

ale spiritului omenesc; în această calitate ele au o evoluție, o creștere; evoluția nu e însă accidentală, ci stăpânită de un fir conducător. Cercetând dezbaterile şi luptele în jurul ideilor creştine, se observă, cel puțin în principalele lor etape, un lucru curios: totdeauna au răzbătut ideile care din punctul de vedere al inteligenței omeneşti sunt cele mai absurde. Făcându-se o asemănare între marile erezii şi dogmele oficiale, care s-au formulat independent de ele sau împotriva lor, se constată că ereziile sunt în marea lor majoritate mai aproape de un acord cu intelectul şi că împotriva lor a triumfat totdeauna imposibilul şi monstruosul. În istoria gândirii creştine nu avem deci de-a face numai cu lupta între diverse idei, dintre care au biruit unele, aşa cum ar fi putut să biruiască şi altele dacă s-ar fi făcut pentru ele o mai bună şi mai susținută reclamă religioasă. Nu. Căci s-au impus zdrobitor şi fără excepție acelea care, prin structura lor interioară, erau cele mai „dogmatice“. Regularitatea acestui triumf, reeditat în diferite forme de-a lungul câtorva veacuri, trebuie fixată în toată amploarea sa lineară şi monumentală, căci ea evidențiază pe deplin existența unui criteriu care cântărea oarecum ideile după *caratele* lor „dogmatice“. „Dogmaticul“ nu e un atribut de care se învredniceşte deopotrivă orice idee oficială a teologiei. Dogmaticul, precum reiese din analiza sa structurală, ce vom da-o în viitoare capitole, comportă grade, intensități, complicații. În epoca Sfinților Părinți se face între ideile propuse de diverşi creatori de formule o alegere după un precept inconştient, dar urmat cu îndârjire. Preferințele lor se îndreaptă totdeauna spre „intens dogmatic“. „Mai-puțin-dogmaticul“ şi „nedogmaticul“ cad pe al doilea plan, rămân în urmă, pier în osândă.

Câteva exemple vor ilustra procesul în chestiune. Doctrina creştină, în primele ei încercări embrionare de sistemizare, cum le găsim la gânditorii de pe la mijlocul secolului doi, are un aspect care aduce numai foarte vag cu dogmele fixate de întâile Sinoade ecumenice (Niceea–Constantinopol). Aceşti gânditori, aduşi de circumstanțe independente de voința lor în situația extrem de penibilă pentru ei de a formula un gând numai din nevoia de a lua atitudini apologetice față de gânditori păgâni mult mai versați în mânuirea abstracțiunilor, oricât de neajutorați, făceau totuşi întâii paşi spre dogmatizarea doctrinei creştine. Era o fază de tatonare, de întâie aşezare a unor stâlpi de orientare. Cum se achitau ei de sarcina impusă lor ne-o

arată în chip impresionant un Tațian, de pildă. El vedea în Logos întâia *operă* a lui Dumnezeu-Tatăl. Logosul nu se bucura deci de prea înaltă considerație. Cât priveşte raportul dintre Logos şi Tatăl, Tațian se arată deosebit de îngrijat, dar numai de integritatea Tatălui. Toate grijuliile sale preocupări se învârt exclusiv în jurul salvării cu orice preț a ideii Tatălui ca existență ce nu se alterează prin ivirea din el, sau prin el, a Logosului. Tațian face deci cel mult operă de adaptare a filozofiei filonice la necesitățile de sistem în devenire ale creştinismului. Nu era mult, dar era ceva. Gânditori ca Tațian săpau matca pentru dogmatizările creştine de mai târziu. Față de întâile dogmatizări, tendința cealaltă, mitic-raționalizantă, a țâşnit mult mai viguros. În faza începuturilor de dogmatizare a doctrinei creştine s-a încercat în cadrul creştinismului bunăoară reforma monumentală a lui Marcion. Îndrăznețul, ciudatul, inspiratul Marcion susținea existența a doi Dumnezei, unul al Vechiului Testament (Testamentul Cărnii): adică Demiurg, făcătorul lumii; şi al doilea: Isus Hristos (întruparea „Dumnezeului necunoscut"), Dumnezeul Noului Testament, al Spiritului, care ia locul Dumnezeului vechi, deposedându-l definitiv de atributele sale domneşti. Creştinismul lui Marcion, de esență pur evanghelică, cuprinde ca doctrină teze din punct de vedere logic relativ fără asperități, rotunjite în sine, deci nedogmatice. Reforma vajnică a lui Marcion se răspândise incendiar în marea masă a creştinilor, încât amenința să anuleze pentru totdeauna începuturile de dogmatizare a doctrinei creştine. Şi totuşi marcionismul a fost înfrânt. A fost înfrânt de curentul dogmatizant, mult mai sfios şi mai modest în realizările sale. Nu constituie oare acest triumf al dogmatizării asupra nondogmatizării cea mai bună dovadă că dogmatizarea răspundea unor adânci necesități spirituale ale epocii? Întâia luptă între „dogmaticul", de altfel nedesăvârşit, şi curentul „mitic-raționalizant" se încheia cu biruința celui dintâi. Ceva analog se va întâmpla mai târziu cu învățătura lui Arie, când dogmaticul a dat a doua mare luptă decisivă împotriva logicului. Dar până la erezia lui Arie trebuie să ne mai oprim şi asupra unei alte etape a doctrinei creştine.

Interesant e cum uneori între două concepții mai mult sau mai puțin mitic-raționalizante se impune aceea care deschide mai multe „perspective" *dogmatice*, fără ca în sine să fie dogmatică. Un exemplu în privința aceasta ne îmbie chiar începutul cristologiei. Două învățături îşi disputau întâietatea: cea „pneumatică" şi cea „adopțiană".

Pentru pneumatici Hristos era o ființă de natură divină „încarnată“. Pentru adopțianiști Hristos era un profet înălțat din grația lui Dumnezeu la demnitatea divină. Adopțianismul susține o teză *terre à terre*, de un caracter definitiv, care nu îngăduie vreo dezvoltare; ideea adopțiană n-are posibilități de evoluție: ea e un cristal cu muchii deplin închegate. Altfel pneumatismul: teza sa are un caracter embrionar, care admitea fel şi fel de determinări. Teza pneumatică, aşa cum era, era logică, dar prin natura ei embrionară îngăduia precizări care puteau să ia şi un aspect antilogic. Doctrina pneumatică, deşi încă nu putea să fie, fără de importante corecturi şi esențiale întregiri, punctul de vedere cel de pe urmă al Bisericii, a izbutit să înlăture adopțianismul. Adopțianismul era desigur în acord cu exigențele logicii omeneşti; dar într-un asemenea acord se găsea, de bine, de rău, şi pneumatismul. Pneumatismul era însă mai bogat în perspective dogmatizante, precum s-a dovedit prin însăşi evoluția doctrinei cristologice oficiale. Teza despre încarnarea într-o persoană a unei ființe de natură divină alcătuia, deşi logică în sine, un admirabil substrat pentru flora dogmatică cu corole antinomice de mai târziu; lucru ce nu se poate spune despre teza adopțiană, care ar fi tăiat orice posibilitate de „dogmatizare“ ulterioară. Dacă s-ar fi acceptat adopțianismul, nu s-ar mai fi ajuns la „dogmele“ de natură antinomică, construite cu atâta insondabilă pasiune de eclezia creştină.

Concepția teologică despre Trinitate a avut în cursul timpurilor un şir întreg de forme mitic-raționalizante. Amintim numai două extreme. Sabelianismul afirma de pildă că Tatăl, Fiul, Sfântul Duh sunt numai „moduri“ ale aceleiaşi ființe: Dumnezeu. Adică: forme de manifestare, chipuri, aspecte, dar nu persoane. Diametral opuse modalismului sabelianist, dar tot atât de mitic-raționalizante, erau concepțiile pluraliste, care susțineau zei separați. Dumnezeu era divizat în zei deosebiți: Tatăl şi Fiul sau Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh. Față de aceste doctrine diametral opuse, care se pot însă deopotrivă gândi logic, a învins „dogma“ trinitară, dezvoltată îndeosebi de Clemens Alexandrinul şi de Origen, cu un pronunțat caracter antilogic. La Origen, Logos-Fiul şi Sfântul Duh nu sunt simple moduri sau aspecte ale Dumnezeirii, nici ființe substanțial separate, ci persoane în toată plinătatea sensului acordat cuvântului, persoane spirituale real separate ca atare, dar una ca substanță-ființă. Formula aceasta are caracterul unui cristal cu transparențe deformante, cu ciudate focuri

interioare, care îşi dispută întregul ce le cuprinde şi care totuşi trebuie să-şi facă loc reciproc. Materia formulei e de un străveziu deconcertant şi desfigurant. De notat că nici la Origen doctrina teologică nu îmbracă încă forma din urmă. La Origen, ca şi la Părinţii antignostici – Irineu şi Tertulian[1] – Logosul este cu o treaptă mai jos decât Tatăl. Spiritul dogmatic, deşi antilogic, totuşi iubitor de echilibru, precizează ulterior că Logosul nu e întru nimic inferior Tatălui. Dacă vorbim la figurat, la Origen Dumnezeu închide o cascadă interioară de la Tatăl, Fiul până la Sfântul Duh, pe când pentru dogma definitivă cele trei persoane – urmând un fel de lege a vaselor comunicante – se ridică toate la acelaşi nivel.

Arianismul, una din cele mai mari crize în istoria creştinismului, în pofida caracterului cu totul imaginar al construcţiilor sale, ar putea foarte bine să fie numit criză logicistă. Toate faimoasele teze ale lui Arie (Dumnezeu n-a fost totdeauna Tatăl, Logosul a fost creat în timp, e o fiinţă inferioară şi străină de Tatăl, în Isus Hristos s-a întrupat această fiinţă creată de Dumnezeu etc.) reprezintă în ultima linie o încercare de a raţionaliza, de a dezdogmatiza doctrina creştină şi de a o pune cât mai mult în acord cu posibilităţile de comprehensiune ale omului. Sinodul niceean, atât de hotărâtor pentru istoria creştină, a osândit revoluţia raţionalistă a lui Arie. De acum Isus Hristos rămâne în doctrina deplin cristalizată a creştinismului:

1. Întruparea Logosului.
2. A Logosului care nu e un mod al lui Dumnezeu, ci o ipostază (persoană) din etern a lui Dumnezeu.
3. Ipostază nu în sensul de emanaţie sau de făptură creată, ci de naştere personală din Tatăl, rămânând una ca substanţă cu Tatăl.
4. Prin nimic inferior Tatălui.

Discuţii de sute de ani au dus la această dogmă.

Am putea să arătăm şi cu exemple luate din faza a doua a istoriei dogmei cristologice, fază prin care s-a ajuns la stabilirea celor două naturi (divină şi omenească) în persoana lui Isus Hristos, cum toate ideile declarate mai târziu drept erezii (doketismul, monofizitismul etc. etc.) au fost tot atâtea încercări de a face „inteligibilă“ apariţia lui Isus Hristos.

---

1. Antignosticii, spre deosebire de gnostici, limitau numărul ipostazelor lui Dumnezeu la trei, în timp ce gnosticii le admiteau în număr nedefinit.

Toate luptele de idei din epoca de formare a doctrinei creştine se desenează pe un fond de tendințe polare: tendința mitic-raționalizantă şi tendința de dogmatizare. Acesta e faptul fundamental al istoriei doctrinei creştine. Întâia tendință consecvent realizată ducea veşnic la erezie, a doua consecvent realizată ducea la dogme din ce în ce mai complicate. Biserica s-a identificat totdeauna cu năzuința de a dogmatiza şi de a anula orice tentativă de organizare mitic-rațională a materialului teologic şi cristologic existent.

*

O comparație între formulele definitive ale dogmelor şi punctul lor de plecare, spre a se vedea ce complicații cuprind formulele definitive, nu poate să fie decât foarte instructivă. Prin comparație se pot distinge două mari complicații.

Întâia complicație: la Filon, de la care am pornit, se făcuse întâiul pas spre dogmă prin afirmația că, prin emanarea Logosului, divinitatea nu suferă nici o scădere. Ideea aceasta dogmatică se complică în doctrina creştină cu alta: derivatul însuşi e ceva nescăzut şi egal întru totul cu izvorul, cu originea. Logosul prin nimic inferior Tatălui.

A doua complicație: la Filon aveam ideea dogmatică a emanațiilor ce rămân unite în Dumnezeu. Logosul era un principiu emanat, mai mult impersonal şi aproape numai alegoric numit Fiul (ca şi la mulți Părinți creştini de altfel); Logosul devine abia la Origen „persoană“ în toată accepția cuvântului, adică *animal vivens* (Harnack). Unitatea substanțială a unei persoane cu altă persoană (Logosul cu Tatăl), afirmată în hotărârile niceene, e şi mai dogmatică decât unitatea emanației (de natură mai mult impersonală decât personală) în Dumnezeu la Filon. Conceptul „persoană“ implică în mai mare grad izolarea de restul existenței decât „impersonalul“; o unitate între două persoane e deci logic mai greu de conceput decât o unitate între existențe impersonale diferite. Afirmarea unei asemenea unități între două persoane, ca identitate substanțială, constituie deci o potențare a dogmaticului.

Asupra altor deosebiri de conținut între formulele inițiale ale lui Filon şi cele de la Niceea nu ne oprim, fiindcă sub unghi dogmatic, structural-formal, ele nu prezintă vreun interes deosebit. Complicațiile constatate ne îndreptățesc însă să afirmăm o crescândă întețire, în anume sens, în evoluția ideilor dogmatice. Dogma Trinității conține

nu numai mai multe elemente de natură dogmatică, dar şi o mai netă precizare a lor decât ideea filonică despre divinitate. Astfel se poate afirma că formulele despre divinitate au înregistrat în cursul timpurilor un spor de carate dogmatice şi că dogma, dobândind un miez tot mai consistent, tot mai echilibrat, tot mai simetric în antilogicitatea sa, evoluează de la un minimum de relief dogmatic spre un maximum de relief dogmatic. Dogmele se stabilizează abia după ce-şi ajung acest stadiu de maxim relief. Procesul pe care îl subliniem constituie şi el un indiciu evident că doctrina creştină a crescut sub controlul unui criteriu cârmuitor, care elimina pe rând tot ce nu era dogmatic şi tot ce era mai puţin dogmatic în favoarea intens-dogmaticului.

În dogmele creştine se oglindeşte desigur tot procesul devenirii lor istorice şi tot conflictul de formule, adesea diametral opuse, înălţate în jurul aceluiaşi obiect. Ceea ce nu vrea deloc să însemne că dogmele au răzbătut prin natura aceasta sintetică a lor. În dosul dogmelor vedem mai mult decât numai nevoia de sinteză (care poate avea şi un caracter raţional); acest mai mult e: setea de mister, tendinţa de a apăra misterul metafizic de orice încercare de raţionalizare a spiritului omenesc. Dogma aducea desigur un echilibru sintetic, fără de a raţionaliza însă misterul. Dogmele au pătruns în conştiinţa timpului nu fiindcă au fost sinteze, ci fiindcă în plus mai erau şi „dogme“, adică nişte formule care nu raţionalizează, ci numai fixează şi articulează misterul metafizic ca mister.

Acest mare, susţinut şi consecvent apetit spiritual, orientat în direcţie dogmatică, caracterizează o întreagă eră istorică, dându-i o fizionomie proprie. Deoarece începuturile dogmatice se fac în afară de creştinism, s-ar putea risca afirmaţia că apetitul spiritual despre care vorbim, aparţinând timpului, ar fi dat naştere la doctrine de înalt relief dogmatic chiar dacă n-ar fi apărut creştinismul.

Teologii din toate timpurile au ţinut să aducă dogma în legătură exclusivă cu „revelaţia“. Termenul acesta nu poate să intervină în studiul nostru în discuţie. Noi punem problema dogmaticului sub unghi de vedere filozofic, şi una din ţintele noastre e tocmai aceea de a arăta că dogmaticul are o noimă şi în afară de asemenea consideraţii teologice. În cele ce urmează se va vedea că dogmei i se poate lua substratul teologic, adică huma cerească a revelaţiei, fără ca prin aceasta dogma, ca tip de gândire, să rămână cu rădăcinile în vânt.

ANTINOMII TRANSFIGURATE

Formula creştină a Trinităţii, care ne va servi drept model de dogmă, nu e dogmatică numai printr-o singură latură sau printr-un element al ei. În ea se găsesc acumulate o serie de elemente dogmatice. Asupra ei se pot studia articulaţiile structurale ale dogmaticului mai mult decât asupra oricărei alte formule. Se cunoaşte formula: Dumnezeu e o „fiinţă" în *trei* „persoane" (o „substanţă" în *trei* „ipostaze"). Formula aceasta, atât de stranie pentru posibilităţile de înţelegere umană, nu vom discuta-o nici un moment sub aspectul conţinutului. Nu intenţionăm să sondăm misterul în sine, adăpostit sub învelişul dogmei. Dogma ne interesează numai ca tip de ideaţie, ca înfăţişare şi articulaţie interioară, ca structură. Intelectul de totdeauna a privit această dogmă cu o iremediabilă jenă. Formula supără de obicei prin dezacordul de atribute numerice („unu" şi „trei") cu care ea înzestrează divinitatea. Dar motivele pentru care intelectul refuză să o accepte sunt mai complicate. Faptului că Dumnezeu se prezintă, după diverse texte biblice şi în potrivire cu diverse argumente exegetice şi filozofice, ca „unitar" şi ca „multiplu" în acelaşi timp i s-ar fi putut da o soluţie „logică". Dumnezeu poate să fie conceput, fără să întâmpinăm vreo dificultate, „unul" ca fiinţă şi „multiplu" ca mod de manifestare. E ceva nelogic într-o asemenea afirmaţie? Desigur că nu. Gândirea creştină s-a oprit însă la o soluţie dogmatică. Şi cu aceasta ne găsim în chip neaşteptat într-o situaţie din cele mai bizare. Dogma Trinităţii stârneşte nedumeriri care nu vor nicidecum să se aşeze. Intrând în cămara ei, ca şi cum am ajunge dintr-odată între nişte oglinzi convexe care deformează totul. Nedumeriri pricinuieşte îndeosebi tensiunea *voită*, dar pentru inteligenţa noastră de *nerealizat*, între termenii „fiinţă" şi „persoană"[1]. Pentru cunoaşterea intuitivă şi logică, termenul de „persoană" se subsumează, din punct de vedere abstract şi ierarhic, în întregime termenului de „fiinţă". Conceptul de „fiinţă" e mai larg decât conceptul de „persoană". Noţiunea „persoană", ca un ce mai

---

1. Concepţii au existat şi în afară de creştinism. Marţial aminteşte în batjocură o nouă evanghelie, care circula prin Roma timpului său, despre credinţa în Hermes, zeu suprem trinitar (*Hermes omnia solus et ter unus*). (Vezi: R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Berlin, 1920, p. 15.) Credem însă că asemenea concepţii operează cu noţiuni în mare grad „metaforice" şi că nu pot fi socotite „dogmatice".

concret, o conține în sine şi pe aceea de „ființă". Există deci între cele două noțiuni un raport neted de la abstract („ființă") la mai concret („persoană"), un raport de solidaritate logică complet determinată. Raportul de solidaritate se extinde şi asupra aplicării acestor noțiuni într-un domeniu de existențe numerice. Adică: când spui despre ceva concret că e alcătuit din „trei persoane", spui implicit şi că e alcătuit din „trei ființe". Sau când spui despre o existență că e „o ființă", *poți* să spui în acelaşi timp, cel mult, şi că e o „persoană", dar nicidecum că e „trei persoane". Cele două noțiuni („persoană" şi „ființă") sunt, dacă nu în orice aplicare a lor, atunci cel puțin în această aplicare numerică, reciproc solidare. Dogma însă le desolidarizează, cel puțin în aplicarea lor specială numerică asupra obiectului în chestiune (divinitatea), *deşi ca noțiuni abstracte le păstrează nealterate.* Avem deci de a face în dogma Trinității cu un foarte curios paravan de izolare, ce se introduce între conceptul „ființă" şi cel de „persoană", dar numai cât priveşte întrebuințarea lor într-un caz cu totul special. Formula trebuie să spună în fond următoarele: când aplicăm pe un plan transcendent termenii „persoană" şi „ființă", ne putem dispensa de raporturile logice inerente acestor concepte. Se postulează deci, irealizabil pentru mintea noastră – printr-un fel de transcendere a ei –, o existență care ar putea să fie „una" ca „ființă", dar „trei" ca „persoană". Ceea ce face ca dogma Trinității să rămână un corp străin pentru funcțiile asimilatoare ale intelectului, ceea ce face ca ea să devină, cu alte cuvinte, de neînțeles şi de neconsumat e deci, în afară de atributele numerice, şi această deformare a unui raport logic deplin determinat între concepte date (ființă–persoană). Raportul neted de la abstract la mai concret dintre cele două noțiuni e în anume privințe scos din discuție şi anulat, anulare pe care intelectul nu poate să o conceapă şi intuiția nu poate s-o întruchipeze (nici imaginar), fiind contrară funcțiunilor lor. Spiritul postulează însă deformarea în chestiune dincolo de intelect şi de intuiție; act pe care nimic nu i-l poate interzice. Dogmatismului scindează în aplicarea lor noțiunile „ființă" şi „persoană", dincolo de diferențele lor logice fireşti. Prin această scindare, gândirea dogmatică se pune în dezacord cu funcțiile logice ale minții, deşi păstrează nealterate „conceptele" acesteia.

Mai pomenim un exemplu de aplicare scindată a unor noțiuni solidare. Metoda o găsim întrebuințată şi în dogma despre cele „două naturi" unite şi neamestecate în „persoana" lui Isus Hristos. Pentru

cei ce au construit această dogmă, cuvântul „persoană“ însemna, desigur, manifestarea concretă a unei naturi (esență). Noțiunea „persoană“ se subsumează, în raport de la mai concret la mai abstract, în întregime noțiunii „natură“. În consecință, din punct de vedere logic, pe planul cunoașterii obișnuite, teza cristologică trebuia sau putea să fie formulată astfel:

1. Dacă în Isus Hristos sunt două naturi (omenească și dumnezeiască), atunci trebuie să fie în el și două persoane.

2. Dacă în Isus Hristos e numai o persoană, atunci una din cele două pretinse naturi devine iluzorie (metaforă), rămânând ca reală numai una din ele (sau cea dumnezeiască, sau cea omenească).[1]

Dogma însă afirmă și cele două naturi în Isus Hristos, și unica sa persoană. Cât timp aderăm la noțiunile antice despre „natură“ și „persoană“, sinteza cerută de dogma în discuție e irealizabilă pentru intelectul nostru. Ea e o sinteză *postulată.* Se sparge și aici o solidaritate logică între noțiuni date, fără de a li se schimba conținutul. Două concepte în raport de subsumpțiune (cea mai abstractă inclusiv dată în cea mai concretă), deci solidare în anume grad precis determinabil, se bifurcă *forțat* în aplicarea lor, sub imperiul dogmei. Noțiunea mai concretă fiind mai plină, mai bogată decât cea cu un grad mai abstractă, e susceptibilă, *eo ipso*, de o diferențiere logică (în definiția însăși a conceptului mai concret apare diferența sa specifică). Dar nu despre asemenea diferențieri logice e vorba în dogme. Dogma atacă, în mecanismul său cel mai intim, însăși solidaritatea logică inerentă noțiunilor. Dogma deformează raporturile logice dintre noțiuni, fără ca noțiunilor în sine să le dea alt sens decât l-au avut dintr-un început. Totul se petrece ca și cum noțiunile ar avea, în afară de funcția lor logică, și o altă funcție, aceea anume de a articula un ce transcendent de neînțeles prin intelect, de neconstruit prin intuiție. Noțiunile în această funcție dogmatică a lor ar putea să intre întrolaltă în raporturi care sunt diametral opuse celor logice. Cu alte cuvinte, *dogmatismul relaxează în chip radical raportul crezut absolut necesar dintre Noțiuni și Logică.*

Relaxarea raportului dintre concepte și logică se poate ilustra și prin alte exemple. O aplicare scindată a unor concepte solidare găsim

---

1. Interesant e că aceste teze, în toate variantele lor, au fost susținute de diverși teologi declarați drept eretici. Se confirmă astfel încă o dată că erezia a reprezentat față de dogmă drepturile logicii.

şi în teza transsubstanţializării euharistice (în euharistie vinul şi pâinea transformate în sângele şi trupul Domnului)[1]. Noţiunile de „substanţă“ şi „accident“ (aparenţă), care constituie termenii acestei teze de natură dogmatică, se delimitează astfel: 1. Substanţa e ceea ce persistă într-un complex fenomenal, substanţa e subiectul opus atributelor. Substanţa e factorul identic, permanent, în dosul aparenţelor sau al accidentalului. 2. Accidentalul (modul aparent) e prin definiţie susceptibil de schimbare. Acestea au fost fără îndoială noţiunile cu care au operat cei ce au construit dogma transsubstanţializării. Conceptul de substanţă se subsumează conceptului mai larg al subiectului, al identităţii, iar conceptul accidentalului se subsumează conceptului atributului sau al variabilităţii. Dar în dogma transsubstanţializării raporturile logice se anulează (vinul, fără a-şi schimba modul aparent, se transformă „substanţial“ în sângele Domnului). Noţiunea de „substanţă“ e ruptă din solidaritatea ei cu „subiectul“ şi este înglobată (irealizabil prin intelect) în cercul „variabilităţii“, iar noţiunea „accident“ (aparenţă) e smulsă din solidaritatea ei cu noţiunea variabilităţii şi e aşezată în categoria „identităţii“ („sub aparenţă netransformată, se transformă o substanţă în altă substanţă“, aceasta e expresia abstractă a dogmei)[2]. Scindarea, în aplicarea lor asupra transcendentului, a

---

1. Toate sacramentele (botezul, euharistia, preoţia etc.) sunt un produs al gândirii magice, despre care vom vorbi în alt capitol. În toate sacramentele e vorba despre acte magice ale preotului, care, rostind formule, împărtăşeşte persoanei, sau obiectului asupra căruia se săvârşeşte actul sacramental, un anume dar sau calităţi magice. După cum se va vedea mai departe, facem o deosebire fundamentală între gândirea magică şi gândirea dogmatică; în sacramentul euharistic cele două gândiri, magică şi dogmatică, se amestecă. Aici nu vorbim decât despre teza dogmatică pe care o presupune sacramentul.

2. Şi în dogma aceasta avem de-a face nu numai cu un singur element dogmatic, ci cu cel puţin două: 1. *O substanţă se transformă în alta.* Chiar şi numai această formulă e în dezacord logic cu definiţiile noţiunilor de substanţă şi de transformare, căci o „substanţă“ se „transformă“ rămânând aceeaşi ca substanţă: ceea ce variază sunt aparenţele, accidentalul. 2. O *aparenţă (accident) rămâne aceeaşi, în timp ce substratul ei se schimbă.* – Pentru a se pune în acord logic cu noţiunile date, formula ar trebui să se înfăţişeze astfel: vinul se schimbă în sângele Domnului, fiindcă în fond sunt aceeaşi substanţă, atât vinul, cât şi sângele urmând să fie simple moduri accidentale ale aceleiaşi substanţe. Ceea ce, fireşte, din punct de vedere empiric e o enormitate. Dar noi punem chestiunea pe un plan pur logic.

unor concepte solidare, caracterizează din punct de vedere structural orice dogmă.

Cert lucru, o dogmă ca aceasta: „Dumnezeu e o ființă în trei persoane“ revine, din punctul de vedere al posibilităților ei de realizare logică, la aceasta: „Dumnezeu e o ființă în trei ființe“ sau: „Dumnezeu e o persoană în trei persoane“ sau, dacă dăm formulei expresia cea mai abstractă: „Dumnezeu, sub raportul esențialității, e unul şi multiplu în acelaşi timp.“ *Unul şi multiplu* din acelaşi punct de vedere. Formula reprezintă deci o antinomie. Cum intelectul nu e în stare să realizeze în nici un chip scindarea postulată în transcendent a celor două concepte, „ființă“ şi „persoană“, e fatal ca el să nu vadă în dogmă decât antinomicul, absurdul, imposibilul. Cu aceasta nu s-a epuizat însă analiza antinomiei dogmatice. Antinomia dogmatică mai are şi un alt aspect. De fapt, în dogma Trinității Dumnezeu e afirmat „unul“ şi „multiplu“, dar din puncte de vedere diferite, adică unul ca „ființă“ şi multiplu ca „persoană“. Intelectul, ce e drept, nu e în situația să realizeze această diferență de puncte de vedere, dar nu e mai puțin adevărat că diferența se postulează. Această diferențiere se prezintă intelectului ca o încercare de mascare, de escamotare a antinomiei. Aşa ar fi, dacă nu am crede în probitatea intelectuală a celor ce au construit dogmele. Presupusa încercare de a ascunde antinomia poate avea însă şi o altă semnificație, mai puțin ruşinoasă. Diferențierea în chestiune vrea să constituie de fapt o indicație că antitezei, deşi fără soluție logică, i se postulează o soluție în afară de logică. Orice dogmă reprezintă pentru posibilitățile logice ale intelectului uman o antinomie, dar orice dogmă mai cuprinde, prin înşişi termenii ce-i întrebuințează, şi o indicație precisă că logicul trebuie depăşit şi că antinomia e presupusă ca soluționată împotriva posibilităților noastre de înțelegere. Autorii dogmelor nu s-au mărginit la stabilirea unor antinomii, pentru ca pe urmă să le escamoteze prin deghizare. Ceea ce pare *mascare* e în realitate o *transfigurare*. Dogmele sunt *antinomii transfigurate*, adică antinomii care – deşi implică pentru noi ceva antilogic – se aşază prin termenii lor constitutivi într-un mediu de soluții postulate, irealizabile pentru mintea omenească cu inerentele sale funcții logice. În lumina acelui mediu postulat, antinomia cuprinsă în dogmă se schimbă, luând o înfățişare „de dincolo“ care ne face să-i atribuim un înțeles, deşi înțelesul ne scapă în întregime. Dogmele sunt antinomii transfigurate de misterul pe care ele vor să-l exprime.

*

Am văzut cum noțiunile inițiale, clar rotunjite şi organic orânduite în spațiul logic, suferă în dogmă deformări de raportare una la cealaltă şi deplasări de perspectivă. În formula dogmatică particulele (este, sunt), exprimând de obicei legături logice între noțiuni, încetează de a mai avea un sens de interdelimitare, împrumutând mai curând un sens de *evadare* din spațiul logic; deformările de perspectivă, evadarea din spațiul logic a elementelor conceptuale, care alcătuiesc formula dogmatică, se prezintă oricărei minți normale ca absurde şi monstruoase, precum absurde şi monstruoase par, bunăoară, deformările stilistice ale artei bizantine gustului stăpânit de canonul artei plastice greceşti. Dar toate aceste deformări devin virtuți şi toate metehnele se schimbă în calități de îndată ce privim dogma dintr-un unghi transcendent. Logicul şi concretul cu optica lor nu sunt valabile aici. O însuşire negativă dobândeşte lesne un aspect pozitiv când o priveşti din alt punct de vedere. Caracterizarea dogmei prin cuvântul „antilogic“ e o definiție pur negativă căreia trebuie să i se arate neapărat şi reversul. O caracterizare negativă e totdeauna insuficientă; împrejurarea ar putea chiar să dea loc la o confundare a dogmei cu nonsensul absolut. Se cuvine în consecință să repetăm şi să accentuăm că dogma e antilogică exact în măsura în care indică şi o soluție, pentru noi irealizabilă, dincolo de linia raționalului. Rezumând analiza, se poate spune că dogma se naşte prin suprapunerea a două procedee distincte: întâi prin procedeul stabilirii unei antinomii şi al doilea prin procedeul de transfigurare. Transfigurarea se face prin scindarea unor concepte solidare. De fapt cele două procedee se întregesc ca părți complementare ale unui întreg. Sub unghi logic o antinomie e absurdă, ea cade prin sine însăşi, prăbuşindu-se ca o boltă sub propria tensiune interioară. Dacă totuşi se persistă în afirmarea antinomiei, atunci ea duce inevitabil la o „transfigurare“. Antinomia: „Dumnezeu e sub raportul esențialității unul şi multiplu în acelaşi timp“ duce fatal la scindarea unor termeni solidari, aparținând aceluiaşi spațiu logic ca şi termenii care alcătuiesc antinomia. Dumnezeu poate fi presupus ca unul şi multiplu sub raportul esențialității sale, numai dacă în cadrul aceleiaşi esențialități se postulează scindarea unor termeni solidari (ființă–persoană). Procedeele acestea complementare se pot prezenta şi schematic, astfel:

I Sub raportul esențialității:	II În cadrul esențialității:
Dumnezeu e — unul / multiplu } antinomie	se scindează noțiunile solidare — ființă / persoană

Sub raportul esențialității:

Dumnezeu e — unul ca „ființă“ / multiplu ca „persoană“ } antinomie transfigurată

Sunt formule dogmatice în care transfigurarea antinomiei (scindarea unor concepte solidare) se face de-a dreptul prin *formularea* dogmei (ca în exemplul de mai sus); în altele transfigurarea prin scindare e *implicată*, şi noțiunile scindate trebuie căutate şi scoase în evidență printr-o analiză specială, astfel de exemplu în dogma „transsubstanțializării“. Redusă la forma cea mai abstractă şi descompusă în sensul celor două procedee – componente ale dogmaticului –, formula transsubstanțializării s-ar înfățişa astfel:

I Sub raportul esențialității:	II În cadrul esențialității:
A (o substanță) — persistă / se preface } antinomie	se scindează noțiunile solidare — substanță / subiect

Sub raportul esențialității:

A (o substanță) — persistă ca „subiect“ / se preface ca „substanță“ } antinomie transfigurată

În ce priveşte „persistenţa sau prefacerea“ – „subiectul“ şi „substanţa“ sunt solidare. Scindarea noţiunilor de „subiect“ şi „substanţă“ e în punctul acesta irealizabilă pentru intelect. Ceea ce înseamnă că antinomia nu e înlăturată, nu se raţionalizează, ci e numai schimbată la faţă. De notat e că dogma transsubstanţializării nu cuprinde în chip *explicit* procedeul „transfigurării“, dar îl implică. Totdeauna o antinomie ia aspect de formulă dogmatică prin transfigurare; transfigurarea e sau explicit sau implicit cuprinsă în formulă. „Transfigurarea“ nu e o soluţie, dar ţine oarecum loc de soluţie. Ceea ce înseamnă că „transfigurarea“ trebuie înţeleasă în funcţie de o soluţie deşi inaccesibilă, totuşi postulată.

Ţinând seama de soluţia pozitivă, cu toate că inaccesibilă, pe care dogma o postulează, atributul de antilogic ce se dă conţinutului ei e înlocuibil prin atributul de „metalogic“. Monstruosul, diformul dogmatic se vădeşte, în lipsa sa de sens, plin de *alt* sens, cu care nu putem avea nici un contact mintal. *O antinomie (transfigurată sau nu), deşi din punct de vedere logic reprezintă un zero, un nimic, poate să joace uneori în cadrul operaţiilor intelectului şi un alt rol decât rolul unui nimic;* o antinomie poate să reprezinte şi echivalentul intelectual al unui mister. *Acest lucru l-a ghicit mai întâi filozofia patristică în toată profunzimea sa, şi acest lucru trebuie ridicat din nou în conştiinţa filozofică a timpului.*

*

Spiritul omenesc, pus în faţa misterului metafizic, a crezut la un moment dat că ar fi îndreptăţit să-l formuleze fără de a-l înţelege. Îndrăzneala depăşeşte orice altă îndrăzneală a gândirii omeneşti. Intelectul formulează de obicei numai ce e reductibil la termeni şi raporturi logice. Intelectul mai formulează fapte de ale intuiţiei, care în cazul că logic sunt de negândit rămân totuşi organizabile prin înglobarea concretului alogic în noţiuni (alogicul e susceptibil de asemenea operaţii). Dar intelectul nu încearcă nici o formulă acolo unde nu e dată una din numitele posibilităţi. Pentru intelect, „formulabil“ înseamnă în sens larg „raţionalizabil“. Filozofia, de câte ori a crezut că are în faţă un obiect neraţionalizabil, fie transcendent, fie empiric, a renunţat la formulare. Numai metafizica dogmatică a îndrăznit să propună formule în dezacord cu funcţiile logice ale intelectului.

Metafizica a avut timpuri mari în India, în Grecia. Iată o temă seducătoare asupra căreia s-au scris nenumărate variații. S-a gândit vreodată cineva să vorbească în această ordine de idei, pe un plan pur filozofic, *așa cum se cuvine* şi despre dogma filonică, gnostică sau creştină? Sfinții Părinți, făcând abstracție de gândirea magică în care nu o dată au căzut şi trecând cu vederea realizările naive în care s-au complăcut, s-au învrednicit de un sens metafizic de o profunzime singulară, care merită să fie mai insistent subliniat. Dogma, nu vorbim de o anume dogmă, ci de dogmă ca mod de a gândi, e un procedeu metafizic prin excelență; nu singurul, desigur, dar unul care neîndoielnic înseamnă o încheiere, o rotunjire a tuturor celorlalte, şi, de ce n-am spune, o încoronare. Mintea grecească, excelând prin curiozitate şi fiind înzestrată atât cu daruri plastice, cât şi cu daruri metafizice, s-a plimbat totuşi de cele mai multe ori numai în marginea *științei despre cele de dincolo*. Plotin, care de altfel nu e tocmai străin de dogmă, face printre gânditorii greci figură de mare meşter al gândului metafizic. În anume înțeles însă, abia Părinții Bisericii devin metafizicieni cu adevărat. Să ne înțelegem. Realizările constructive ale Părinților sunt desigur prea puțin cosmic orientate, prea unilateral canalizate şi fixate asupra unor fapte singulare, prea hibrid amestecate cu elemente nefilozofice. Părinții Bisericii sunt însă metafizicienii cei mai adânci prin *atitudine*. Din punct de vedere filozofic, metafizica lui Plotin e neapărat mai monumentală, mai matură şi mai scutită de elemente care primejduiesc puritatea filozofiei decât metafizica patristică. Dar ea nu izvorăşte dintr-o atât de profundă atitudine spirituală precum cea patristică. Felul de a formula al Părinților, darul cu care au ştiut să dea relief misterului fără de a-l raționaliza, renunțarea fără regret la logică după istovirea tuturor subtilităților ei, smulgerea conceptelor din angrenajul lor logic şi înzestrarea lor cu alte virtuți sunt tot atâtea fapte ale spiritualității patristice, în stare să mai impresioneze şi astăzi. Nu vom tăgădui că dogmele amintite, creştine şi necreştine, luate fiecare în parte, ne sunt în întregime străine prin conținutul lor. Aceasta nu fiindcă ar fi „absurde“, ci fiindcă ni se par perimate. „Absurdul“, în înțelesul special pe care-l are dogmaticul, nu e un motiv suficient pentru a refuza o formulă. În dogmele în discuție se constelează însă un material teoretic învechit. În afară de aceasta, în elementele constitutive ale acestor dogme se amestecă, după un criteriu străin de mentalitatea noastră, momente de gândire abstractă cu momente

magice şi momente mitologice. La multe din aceste elemente nu mai avem nici o aderenţă spirituală. În dogmele citate se mai pun apoi pe acelaşi plan şi se tratează cu aceeaşi măsură elementul raţional şi cel mitic. Momentelor mitice li se atribuie aceeaşi valoare cognitivă ca şi celor abstracte. Presupusa echivalenţă între *logos* şi *mythos* compromite, după părerea noastră, mult mai mult dogmele în chestiune decât dogmaticul în sine. Am fi dispuşi să acceptăm dogme alcătuite pe un plan numai mitic şi, tot aşa, dogme alcătuite pe un plan exclusiv de concepte. Dar nu dogme – joc fără consecinţe – în care cele două planuri se substituie la întâmplare şi se confundă la fiecare pas. Iată în puţine cuvinte pentru ce, printre multe alte motive, dogmele analizate şi cele asemănătoare lor nu pot să fie în nici un chip dogmele noastre[1]. Se pune însă întrebarea dacă cei care refuză dogmele din cauza conţinutului lor perimat îşi dau îndeajuns de bine seama de atitudinea spirituală care a dus la formulele dogmatice. Credem că nu. Până acum, nu s-a încercat o analiză mai minuţioasă a structurii dogmei şi a procedeelor ei. Dacă s-ar fi făcut o asemenea operaţie, cel puţin în măsura în care o încercăm aici, s-ar fi văzut că, în afară de dogme care ne repugnă prin conţinutul lor, mai există şi o *metodă dogmatică*, un *spirit dogmatic*. Un spirit dogmatic care, reactualizat, ar da oricând naştere unor noi dogme în miraculoasă convergenţă cu nevoile spirituale ale timpului nostru, unor dogme cu trupul alcătuit din elemente conceptuale sau mitice luate din conştiinţa epocii noastre.

Nouă, dogmele din trecut ne servesc numai ca pretext pentru stabilirea unui „tip de cunoaştere“ sau „tip de ideaţie“, dacă voiţi. E posibil un asemenea tip? Sute de ani mari gânditori au gândit aşa. Tipul se verifică cu istoria la îndemână. Dacă tipul a fost odată cu putinţă, va trebui să se admită că atitudinea spirituală, ce i-a slujit drept substrat atunci, ar putea să mai reapară pe planul istoriei oricând din nou, cu tot atâta avânt şi consecvenţă creatoare ca în eonul patristic. Prin atitudinea lor spirituală, Părinţii Bisericii pot fi socotiţi cu alte cuvinte şi ca reprezentanţi simbolici ai unei metafizici

1. Evanghelia creştină cuprinde însă, după părerea noastră, o mulţime de elemente mitice care ca atare îşi menţin încă neîntrecuta valoare simbolică şi de expresie. Şi această valoare elementele mitice creştine, sau cel puţin unele dintre ele, vor păstra-o atâta timp cât omenirea va avea preocupări de înaltă spiritualitate.

posibile în viitor. Realizatori pentru exigențele timpului lor, ei rămân (socotim şi pe Filon printre ei) descoperitorii unei metode şi reprezentanții unui tip de ideație care nu şi-a spus încă ultimul cuvânt.

Desigur, tipul ideației dogmatice nu se poate justifica pe cale simplist logică, fiindcă el, prin „produsele" sale, sfarmă şi depăşeşte logicul. Dar aceasta nu înseamnă că tipul n-ar putea să fie justificat pe o cale logică mai complicată şi în plus şi pe alte căi care ar ține de domeniul teoriei cunoaşterii. (În ce mod, se va vedea în ultimul capitol, despre dogmă şi experiență.)

PARADOXIILE METAFIZICII

S-a propus cu impresionantă insistență un cuvânt deosebit de sugestiv pentru caracterizarea dogmei: paradoxia. Înadins nu l-am amintit până acum, fiindcă voiam să închinăm un întreg capitol acestei laturi a chestiunii. Situația, mai mult decât ciudată, în care ajunge intelectul (sau rațiunea) prin afirmația dogmatică a fost remarcată dintru început. A mustra dogma pentru absurditatea ei e cel puțin necavaleresc, căci dogma, cel puțin atunci când a ajuns la intensă conştiință despre sine, n-a ținut cu orice preț să se prezinte altfel decât este. Între cei dintâi care iau act cu o eroică satisfacție de paradoxiile învățăturii creştine a fost Tertulian. Lui i s-au atribuit faimoasele cuvinte pe care, de altfel, niciodată nu le-a scris: *Credo quia absurdum est.*[1] Dar şi alți teologi din toate timpurile îşi dau seama de firea paradoxală a dogmei. Un Luther afirma că revelațiile lui Dumnezeu sunt *impossibilia, mendacia, stulta, infirma, absurda, abominanda, haeretica et diabolica, si rationem consulas.* Luther a istovit dicționarul injuriilor ce se pot aduce dogmei *si rationem consulas.* Moses Mendelssohn susținea că în dogmă intelectul începe a lua un caracter liric.[2] De la Kierkegaard încoace – mai ales în cadrul teologiei dialectice (Karl Barth, Gogarten, Brunner etc.) – se subliniază

---

1. Cuvintele sale au fost: *Crucifixus est dei filius, non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est* (*De carne Chr. 5*).

2. Citat de S. Kierkegaard (a se vedea S. Kierkegaard: *Gesammelte Werke*, Bd. 6, p. 182, Verlag Eug. Diederich, 1925).

cu toată tăria paradoxia doctrinei creştine. Din nenorocire însă, de la nici unul dintre aceşti teologi nu aflăm cu suficientă precizie în ce constă această paradoxie şi mai ales prin ce se deosebeşte paradoxia dogmatică de alte paradoxii, cum se găsesc atâtea în istoria metafizicii. În teologia dialectică, actualmente discutată cu atâta aprindere în toate cercurile, fie protestante, fie catolice, paradoxia dogmatică e la fiecare pas confundată cu paradoxiile dialectice şi uneori cu paradoxiile gândirii magice, de care ne vom ocupa într-un viitor capitol. Mai mult, actuala teologie dialectică, preocupată în primul rând de stabilirea prăpastiei între lumea „aceasta" a omului şi lumea divină a „revelației", aplică la fiecare pas termenul de „paradox" când vrea să caracterizeze un conținut de revelație. Chiar şi atunci când propozițiile pretins revelate sunt numai în radicală contradicție cu orice experiență omenească, fără ca în sine propozițiile să constituie ceva antilogic. Or, acest mod de a întrebuința termenul de „paradox" nu contribuie întru nimic la lămurirea intimă a ceea ce este în adevăr paradoxia dogmatică. O aşa numită propoziție revelată, care e numai în contradicție cu orice experiență omenească fără ca în sine să fie antilogică, nu reprezintă după noi ceva „dogmatic". De exemplu, propoziția „morții vor învia" e contrazisă de orice experiență, dar în sine nu are nimic antilogic. Ea nu poate fi deci exemplu de formulă dogmatică. Or, teologia dialectică se baricadează şi după asemenea propoziții paradoxale față de experiența omenească, dar nu antinomice în sine.

Problema paradoxiei dogmatice, pusă diferențial, ne va da prilejul să relevăm o trăsătură caracteristică a metafizicii dogmatice spre deosebire de orice altă metafizică profană, fie raționalistă, fie dialectică, fie de altă natură.

Toate paradoxele asupra cărora intenționăm să ne oprim se prezintă ca sinteze de afirmații antinomice (reale sau aparente) despre un oarecare lucru. În cele mai multe cazuri, paradoxele metafizice se rezolvă logic. E în ele un joc cu ochiuri şi noduri care se desfac de la sine dacă apuci şi tragi bine firul adus şi întors după degetele logicii. Câteodată însă paradoxele sunt indisolubile, cu noduri pe care nu le pot tăia decât îngerii cu săbii de foc.

Eleații, vechii închinători la altarul logicii, sunt cei dintâi cărora le revine meritul de a fi remarcat că lumea concretului (intuitiv sau imaginar, lumea spațiului, a timpului, mişcării şi diversului) cuprinde,

din punct de vedere logic, o mulțime de contradicții sau de antinomii latente. Zenon a cheltuit în argumentele sale, menite să demonstreze imposibilitatea mişcării fizice, o agerime de minte care şi astăzi mai trezeşte admirație. Cât de grave au fost argumentele eleatului o dovedeşte îndeajuns faptul că mari gânditori, începând cu Aristotel şi sfârşind cu Bergson, s-au oprit cu insistență asupra lor şi le-au discutat cu toată seriozitatea. Herbart a fost ultimul care le-a susținut, nu chiar în aceeaşi formă, dar în acelaşi spirit. Nu vom insista asupra tuturor argumentelor eleatice. Ajunge să amintim esențialul lor. Zenon susținea că mişcarea e imposibilă, fiindcă o distanță ce urmează să fie parcursă, supusă succesiv actului de împărțire, cuprinde infinit de multe distanțe; infinit de multe distanțe care trebuie toate parcurse într-un timp limitat. E posibil să se parcurgă infinit de multe distanțe într-un timp limitat? Zenon credea că nu. S-a răspuns că şi „timpul limitat", ca şi distanța în discuție, cuprinde infinit de multe momente, cărora le-ar corespunde tot atâtea acte infinitezimale de mişcare. Dar dificultatea începe dezesperant: cum se poate ca o distanță limitată (sau durată limitată) să cuprindă infinit de multe părți şi totuşi să fie limitată? etc. etc. Desigur că Zenon nu avea dreptate să conchidă, din ingenioasele sale argumente, asupra imposibilității mişcării, ci numai asupra imposibilității de a *gândi logic* mişcarea. El a adoptat însă principiul fundamental al eleatismului, potrivit căruia nu poate să existe decât ceea ce se poate gândi logic (fără contradicții). Ceea ce s-a găsit de bine să i se opună, de la gânditorii antici şi până astăzi, se referă în fond la ultima teză, şi nu la esența argumentelor sale împotriva mişcării. Replica promptă ce i s-a dat a fost: poate să existe şi ceea ce nu se poate gândi logic. Ba, în anume sens, există numai concretul, care nu intră prin strunga îngustă a logicii. Deci mişcarea există. Cunoscuta teză a lui Bergson că logica falsifică mişcarea, actul, devenirea nu e în cele din urmă decât o variantă subtilizată a afirmației că există numai concretul intraductibil în termeni logici. Dacă s-ar trece cu răbdare în revistă toate discuțiile – tot atâtea prilejuri de adevărate bravuri ale spiritului logic – în jurul problemei mişcării, s-ar constata că există cel puțin într-o privință un acord general, susceptibil de a fi formulat astfel: concretul (mişcarea) depăşeşte logicul.

Față de constatarea că concretul depăşeşte logicul sunt posibile trei atitudini:

1. Afirmarea logicului ca exclusiv existent (concretul se degradează la simplă iluzie).

2. Afirmarea concretului ca exclusiv existent (logicul se degradează la valoarea de ficțiune).

3. Afirmarea unui *modus vivendi* între logic şi concret.

Pentru gânditorii excelând de obicei prin facultăți analitice, care declară logicul ca exclusiv existent, problema filozofiei se desenează în sensul înlăturării tuturor contradicțiilor din experiența cosmică a omului (Herbart a fost ultimul mare reprezentant al acestei străduințe).

Pentru gânditorii care declară concretul drept exclusiv existent, problema filozofiei se schițează în sensul denunțării tuturor ficțiunilor logice şi al restaurației concretului în toată plenitudinea drepturilor sale (pozitivismul pur, Bergson[1]).

Eleații printre cei vechi şi Herbart printre cei noi constată contradicțiile latente ale concretului, dar, purcezând cu mari convingeri din logic şi baricadându-se temerari după logic, ei neagă existența concretului intuitiv sau inventează întregi sisteme metafizice spre a-l face totuşi inteligibil ca simplă „aparență".

Intuiționiştii, departe de a vedea în contradicțiile logice ale concretului o insuficiență a acestuia, sunt mai curând dispuşi să interpreteze această împrejurare ca un neajuns esențial al logicii.

Dialectica şi raționalismul (fie metafizic, fie ştiințific), cu mai mult sens pentru mirifica complexitate a existenței, s-au hotărât pentru un *modus vivendi* între logic şi concret. Fireşte că raționalismul imaginează cu totul altfel acest *modus vivendi* decât dialecticienii. Pentru raționalism, logicul şi concretul se juxtapun sau se împletesc fără a se confunda. Raționalismul nu ține seama de contradicțiile latente ale concretului; el îşi ia doar înțeleapta sarcină nu atât de a dizolva concretul în relații absolut logice, cât de a-l organiza în vederea unei ordini ideale ce o visează. Raționalismul va opera în consecință şi cu „concrete fundamentale" ireductibile, fie intuitive, fie imaginare. Dialectica închipuie acel *modus vivendi* de care vorbim ca o adaptare a logicului la concret, şi invers. Dialectica concepe o existență

1. Bergson denunță, în *Datele imediate ale conştiinței*, toate falsificările pe care logica le introduce în psihologie; în *Materie şi memorie*, toate ficțiunile cu care logica îngreuiază problema percepției şi a raportului dintre spirit şi materie; în *Evoluția creatoare*, toate falsele note pe care intelectul le atribuie evoluției.

intermediară între logic şi concret, faţă de care însuşi logicul şi concretul cad pe un plan secundar. Dar despre aceasta mai la vale.

Eleaţii au descoperit contradicţiile logice, latente, ale concretului, dar ei socotesc tocmai contradicţiile în discuţie ca motiv suficient şi îndemn imperios de a tăgădui orice valoare obiectivă concretului. Eleaţii, care şi-au făcut din inadaptarea la lumea simţită un principiu spiritual, înlătură contradicţia şi condamnă tot ce conţine contradicţie; pentru ei contradicţia nu e decât simptomul iluziei; ei nu se ridică la afirmarea contradicţiei, la „paradoxie", de aceea ei nici nu pot să vină în discuţie pentru noi. Într-o situaţie analogă, deşi din motive diametral opuse, ajung intuiţioniştii, după care contradicţiile concretului devin pricină de negare a logicului. Nici ei nu cunosc paradoxia esenţială.

Rămâne să ne ocupăm de paradoxiile dialectice şi de cele raţionaliste.

Vorbind despre paradoxiile dialectice, nu ne putem ocupa de toate variantele acestei specii de gândire: vom alege exemple caracteristice din sistemul gânditorului care a şlefuit dialectica, dându-i o desăvârşire dincolo de care anevoie mai e cu putinţă un nou pas. Acel gânditor e Hegel. Dialectica antică a unui Heraclit e prea metaforică, aceea a lui Proclos prea mitologică pentru a ne servi pilde decisive. Tot aşa, sintezele dialectice ce se găsesc bunăoară în tabla categoriilor la Kant sau în sistemul sumar dialectic al lui Fichte le socotim cel mult ca o pregătire a dialecticii hegeliene. Abia la Hegel apare dialectica relativ neamestecată cu alte forme de gândire şi deplin cristalizată ca metodă. Economia lucrării nu ne îngăduie însă să analizăm decât acele idei ale lui Hegel care se substituiesc cu uşurinţă oricărei alte dialectici, adică acelea care sunt reprezentative şi pilduitoare şi pentru gândurile unor autori mai noi sau chiar de acută actualitate (Kroner, Jonas Cohn etc.). Cu tot dinadinsul trebuie să ne preocupe în studiul de faţă, închinat analizei dogmaticului, îndeosebi concepţia hegeliană despre *conceptul concret*. Gândirea dialectică operează, după Hegel, cu „concepte concrete". A încerca să determini aceste „concepte concrete" înseamnă să expui în definitiv însăşi metoda dialectică. „Conceptele concrete", expresie sumară şi uimitor de fericită a unei metode, nu sunt concepte în sensul strict al logicii tradiţionale. Ele reprezintă un fel de construcţii sui-generis, având un caracter *centauric*, *hibrid*. „Concept concret" vrea să spună o construcţie care se bucură în acelaşi timp şi de privilegiile abstracţiunii, şi de

virtuţile concretului. Un exemplu din sute: conceptul concret al *devenirii*. Conceptul concret „devenire“, luat ca ceva *concret* şi privit în această calitate din punct de vedere abstract-logic, dobândeşte un ciudat aspect de tensiune interioară, de problematic, frizând imposibilul; analizându-l mai de-aproape sub aspect pur logic, el se despică în componente contradictorii (neexistenţă–existenţă) care se exclud. Acelaşi concept concret de „devenire“, luat ca ceva *abstract* şi privit în această calitate din punct de vedere „concret“, se prezintă ca ceva în perfect echilibru, fără echivoc şi dincolo de orice tensiune interioară, ca un tot perfect solidar cu sine însuşi. Orice „concept concret“ îngăduie să fie descompus, din punct de vedere logic-abstract, în momente care se împotrivesc, orice „concept concret“ comportă, sub acest unghi, formule antinomice[1]. Orice „concept concret“ reprezintă însă, din punct de vedere *concret*, o sinteză posibilă de momente abstracte contradictorii. Antinomia neexistenţă–existenţă, la care reducem conceptul concret de „devenire“ sub unghi abstract, e anulată prin sinteză de o totalitate concretă (căreia pe un plan conceptual îi corespunde tocmai conceptul de „devenire“). Desigur, că „conceptul concret“, aşa cum îl voia Hegel şi cum trebuie înţeles în orice sistem dialectic, nu se identifică în întregime nici cu abstracţiunea, nici cu concretul intuitiv; el e o plăsmuire pentru sine, intermediară sau, cum am numit-o, *centaurică*. Ceea ce nu înseamnă că la baza paradoxiilor sale n-ar sta ciudata alternanţă de puncte de vedere despre care vorbim. Un aşa-numit concept concret, reflectat în oglinda abstract-logicului se prezintă ca *antinomie*, reflectat în concret se prezintă ca *sinteză* de momente ce se exclud. „N-ar fi greu, spune Hegel, să arăţi unitatea existenţei şi nimicului în orice fapt sau gând... Despre existenţă şi nimic trebuie să se afirme că nu este nimic în cer şi pe pământ ce n-ar cuprinde existenţă şi neexistenţă.“[2] Fiindcă totul e *devenire*. Ceea ce sub unghi logic pare imposibil, antinomic, paradoxal se dovedeşte a fi posibil şi sintetic, realizat în concret.

1. *Die tiefere Einsicht in die antinomische, oder wahrhafter in die dialektische Natur der Vernunft zeigt überhaupt jeden Begriff als Einheit entgegengesetzter Momente auf, denen man also die Form antinomischer Behauptungen geben könnte. Werden, Dasein u. s. f. und jeder andere Begriff könnte so seine besondere Antinomie liefern und also so viele Antinomien aufgestellt werden, als sich Begriffe ergeben* (*Wissenschaft der Logik*, Hegel, I, 184, Nürnberg, bei L. Schrag, 1812. Reedit. de Georg Lasson la Félix Meiner, Leipzig, 1923).

2. *Ibid.*, p. 69.

Concretul e marele câmp unde îşi găseşte soluţia orice paradoxie dialectică (unitatea contrariilor).[1]

Faţă de paradoxiile dialectice, paradoxia dogmatică e de altă natură. Antinomicul dogmatic se deosebeşte de antinomicul dialectic prin aceea că exclude o sinteză prin concret. Pe când sinteza dialectică e susceptibilă de a fi cunoscută prin concret, sinteza dogmatică se aşază în dezacord cu concretul; toată structura, articulaţia şi configuraţia concretului refuză un acord cu antinomicul dogmatic. Concretul, care constituie pentru paradoxia dialectică un domeniu suprem de justificare, se împotriveşte paradoxiei dogmatice. Cu ajutorul concretului se poate foarte bine concepe sinteza antinomică: „neexistenţă–existenţă = devenire“. Dar acelaşi concret opune un veto definitiv şi categoric unei sinteze dogmatice de un conţinut ca acesta: „O substanţă poate să piardă substanţă şi totuşi să rămână întreagă.“ Paradoxiile dogmatice sunt paradoxii nu numai pe planul logic, precum cele dialectice, ci şi faţă de concret. Soluţia paradoxiei dogmatice e irealizabilă cunoaşterii, ea e postulată în transcendent.[2]

Dacă antinomicul dogmatic s-ar confunda în adevăr cu cel dialectic, s-ar obţine atâtea formule dogmatice câte „concepte concrete“ există, căci orice concept concret admite, după chiar mărturisirea lui

---

1. Aspectele diferite (antinomic şi sintetic) pe care le are ideea dialectică şi care rezultă din alternanţa punctelor de vedere (abstract şi concret) din care e privită ideea devin în concepţia lui Hegel momente în mişcarea dialectică a „ideii absolute“ înseşi, deci o însuşire inerentă ideii absolute. Hegel, care pune accentul pe „gândirea concretă“ şi care nu acordă abstract-logicului (în sens tradiţional) şi concretului intuitiv nici o însemnătate metodică, s-ar apăra poate de această interpretare. Noi, care ţinem la diferenţierea tradiţională dintre abstract-logic şi concret (un fir conducător în acest studiu), încercăm să arătăm cum se prezintă „conceptul concret“ sub acest unghi optic. Fiindcă aşa-numita gândire concretă nu e după părerea noastră ceva funcţional, ci o construcţie, o concepţie. Şi ca atare o supunem disociaţiei ce ne conduce de-a lungul întregului studiu.

2. Dacă privim antinomia şi sinteza dialectică, precum şi antinomia şi sinteza dogmatică sub unghi pur conceptual, şi nu în raportul lor cu concretul, găsim de asemenea o importantă deosebire între ele. Antinomia dialectică (de exemplu existenţă–neexistenţă) îşi are totdeauna o sinteză conceptuală într-un al treilea concept (de exemplu devenire). Antinomia dogmatică nu-şi are sinteza într-un al treilea „concept sintetic“, ci într-un obiect postulat, căruia nu-i corespunde un „concept sintetic“.

Hegel, formule antinomice. Cunoaştem însă numai un număr foarte restrâns de dogme în sensul pe care ne-am hotărât să-l dăm acestui cuvânt. Numai gânditorii care şi-au făcut sistem din dialectică au putut să susţină că dogma reprezintă un fel de gândire dialectică embrionară, un început de dialectică, o primă fază.[1] Este, după cum am văzut, o deosebire esenţială între cele două feluri de gândire. Formula dogmatică constituie un tip aparte. Dialectica se găseşte cu totul în alt raport cu concretul decât dogmaticul. Sinteza dialectică e îmbrăţişată de concret, sinteza dogmatică e respinsă de concret.[2] Teologia dialectică actuală (Karl Barth, Gogarten, Brunner) concepe paradoxiile credinţei (şi mai ales poziţia omului din planul existenţial faţă de cuvântul revelat, principala problemă a teologiei dialectice care pune un perete de netrecut între om ca „eu“ existenţial şi acel „Tu“ divin cu desăvârşire „altfel“) ca un fel de dialectică trunchiată, compusă numai din teză şi antiteză, fără sinteză. Găsim că o asemenea determinare aplicată dogmei e cel puţin insuficientă. De o parte fiindcă dogma vrea să fie o sinteză (postulat transcendent), şi de altă parte fiindcă orice teză şi antiteză, dacă sunt de natură dialectică, au şi o sinteză în concret. Dialecticii nu i se poate tăia al treilea picior. Când o antinomie se prezintă fără posibilitatea de sinteză în concret, aceasta

1. Există fără îndoială în dogmatica creştină şi formule care, cu oarecare libertate exegetică, pot lua eventual o înfăţişare dialectică. Astfel, de pildă, întrupării temporale a Logosului i s-ar putea atribui un caracter dialectic în sensul că orice om ar reprezenta o astfel de întrupare. Orice om ar fi astfel, în termeni dialectici, ieşirea din sine şi întoarcerea la sine a Logosului (ca idee).

În răstimpul de la întâia apariţie a studiului nostru de faţă în revista *Gândirea*, a apărut un interesant studiu de K. Nadler intitulat: *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums* (Félix Meiner Verlag, 1931). Se încearcă a se arăta în acest studiu că toate paradoxiile principale ale doctrinei creştine trebuie interpretate în sens dialectic, aşa cum a înţeles dialecticul un Hegel şi astăzi Kroner. „Dogma“ n-ar fi decât *dialectică* în *icoane*, la *figurat.* Părerea noastră despre „dogmă“, ca *antinomie transfigurată*, se deosebeşte fundamental de a dialecticienilor.

2. Rolul fie pozitiv, fie negativ al concretului în sinteza dialectică şi în sinteza dogmatică nu trebuie confundat cu controlul acestora din partea „experienţei“. Concretul, putând fi şi de natură cu totul imaginară, depăşeşte mult experienţa. Dacă sinteza dogmatică ajunge în conflict cu concretul, aceasta provine din deformarea raporturilor logice dintre conceptele pe care le întrebuinţează, şi nu numai din faptul că ar afirma ceva ce e dezminţit de experienţă.

înseamnă că teza şi antiteza nu sunt de natură dialectică. Gânditorii din şcoala teologiei dialectice, dacă ar fi remarcat complementul „transfigurării“ în orice antinomie dogmatică, şi-ar fi dat seama că tocmai „transfigurarea“ constituie o indicaţie spre soluţia *sintetică* a antinomiei, spre o soluţie fireşte inaccesibilă.

O lămurire se impune în ce priveşte rolul negativ al concretului faţă de sinteza dogmatică. Sinteza dogmatică e în dezacord radical şi stabil cu concretul nu fiindcă ea s-ar referi la ceva transcendent, ci independent de acest fapt. Există doar atâtea teze metafizice care se referă la transcendent fără de a fi prin aceasta dogmatice, adică în dezacord cu concretul. Conceptele în sine utilizate în dogme sunt concepte obişnuite, concepte cu corespondenţe în concret sau realizabile într-un concret imaginar („persoană“, „fiinţă“, „substanţă“, „numere“, „natură“, „esenţe“ etc.); dogma deformează raporturile logice inerente acestor concepte în aşa fel că sinteza lor devine irealizabilă în concret; sinteza lor fiind aici imposibilă, se postulează o sinteză în transcendent. Cu alte cuvinte, sinteza dogmatică e în dezacord cu concretul nu fiindcă se referă la transcendent pur şi simplu, ci fiindcă implică o anume concepţie despre transcendent, care se poate exprima în *concepte* (cu corespondenţe în concret), dar care nu se poate exprima *logic* în asemenea concepte. Dogma utilizează concepte cu corespondenţe concrete, dar postulează o sinteză refuzată de concret. Antinomia dogmatică e deci într-un fel de raport bivalent cu concretul. Elementele sunt afirmate de concret, îmbinarea lor negată de concret. Faţă de acest raport bivalent al antinomiei dogmatice cu concretul, raportul antinomiei dialectice cu concretul e univalent, de totală justificare a ei prin concret.

O radicală deosebire între antinomia de natură dogmatică şi antinomia dialectică se desenează în jurul modului lor de soluţionare. Spre a se deosebi de nonsens, ambele feluri de antinomii cer soluţii. Soluţia antinomiei dialectice se face în concret (sau mai precis într-un al „treilea“ concept concret), soluţia antinomiei dogmatice se face prin postularea unei zone inaccesibile şi contrare logicii şi-şi găseşte expresia în faptul „transfigurării“. Antinomia dialectică n-are nevoie de „transfigurare“. Antinomia dogmatică are nevoie de „transfigurare“, adică de-o scindare de termeni solidari, fie în chip explicit, fie în chip implicit, odată cu formularea ei.

*

După ce am diferențiat dogmaticul de dialectic, urmează să-l îngrădim şi față de unele concepții de limită raționalistă cu care ar putea fi confundat. E vorba şi de astă dată despre metode aplicate în metafizică. În metafizica indică, în cea chineză şi tot aşa în neoplatonism, ca şi în gândirea europeană de la Cusanus până la Schelling. Materialul ce ne stă la dispoziție e vast. Alegerea exemplelor vom însoți-o de grija pentru puterea lor de ilustrare.

Cele mai instructive paradoxii metafizice ni le oferă filozofia indică. Străvechiul şi celebrul imn al creațiunii (din Rigveda) înzestrează transcendentul cu atribute care se exclud; dar acolo avem de-a face mai mult cu o întrebuințare metaforică a cuvintelor, deci cu antinomii la figurat – improprii de a servi pilde concludente în ordinea de idei ce ne preocupă. În textele Brahmana (care urmează cronologic după Vede) şi apoi în Upanişade, apar întâile formule metafizice care îngăduie să le privim fără reticențe, ca atare. Formulele privesc existența divină, sufletul şi tot aşa raportul dintre ele. Cum trebuie înțeles acest raport, vag formulat într-un întreg şirag de texte din Brahmana, Upanişade şi Sutre, cu imprecizii şi echivocuri, s-au străduit să arate, cu tot aparatul cerut de dificultățile chestiunii, „marile sisteme", „comentariile" (marii gânditori inzi nu vor să fie decât comentatori ai unui patrimoniu anonim de idei). Îndeosebi ultimul grup de Sutre a stârnit discuții multe şi înverşunate divergențe de păreri. Se afirmă anume în aceste Sutre că „Jīva", adică sufletul individual, e o „parte" (*amsa*) din Brahman (Dumnezeu). Dar aceleaşi Sutre susțin că Brahman „nu simte plăcere şi nu suferă". Se stabileşte astfel pe lângă o identitate (Jīva, care simte plăcere şi suferă, e o parte din Brahman) şi o deosebire (Brahman nu simte plăcere şi nu suferă). Echivocul a provocat exegeze pasionate. În adevăr, pe această chestiune se clădesc oarecum deosebirile fundamentale dintre marile sisteme metafizice ale Indiei. Śaṃkara, cel mai cunoscut dintre comentatori, crede că raportul dintre sufletul individual şi Brahman trebuie înțeles astfel: există un Brahman acategorial, adică mai presus de orice atribut, şi acest Brahman-Dumnezeu acategorial e tot ce există. Sufletul individual nu e decât o iluzie, un simplu reflex al lui Brahman, deci nici identic cu acesta, nici deosebit de acesta. Între metafizicienii timpurilor, Śaṃkara e, alături de Plotin, acela care afirmă cel mai

hotărât că Dumnezeu e acategorial (interminabil prin concepte). Se pare însă că tocmai comentariul lui Śaṃkara, atât de neted şi în fond atât de logic, corespunde cel mai puţin textelor pe care le interpretează. Comentatori mai puţin cunoscuţi în Europa, ca Rāmānuja, Nimbārka, Vallabha, sunt hotărât potrivnici unui asemenea fel de a vedea raportul dintre Dumnezeu şi sufletul individual. Ei ar voi să îl caracterizeze pe Brahman nu numai prin negaţii, ci şi prin afirmaţii. Vallabha, de exemplu, susţine „caracterul dublu" al lui Brahman; ceea ce înseamnă: *Despre Brahman se poate spune în acelaşi timp atât că are toate atributele, cât şi că nu le are.* Comentarii analoage vor şi un raport cu dublu caracter între Brahman şi Jīva (sufletul individual). Astfel se afirmă că sufletul individual, fără de a fi iluzie, e şi nu e identic cu Brahman.

Cu aceste câteva formule trebuie să ne ocupăm mai de aproape.

1. Dacă ne aşezăm pe punctul de vedere al lui Śaṃkara, putem formula următorul paradox: „Eu sunt tu." Paradoxul acestei identităţi se rezolvă logic prin afirmarea că Brahman este unicul substrat al tuturor lucrurilor. Eu sunt Brahman, tu eşti Brahman. Deci eu sunt tu (dat fiind însă că Brahman e singur existent, eu şi tu suntem numai reflexe iluzorii ale lui). Transcendentul acategorial al lui Śaṃkara nu e şi n-are de ce să fie paradoxal; totuşi sub unghiul transcendentului, admis ca singur existent, se stabilesc anume paradoxii în concret; un astfel de paradox e tocmai cel amintit: „Eu sunt tu." Paradoxiile acestea sunt însă perfect inteligibile şi se rezolvă în chip logic de îndată ce aderăm la teza monistă a lui Śaṃkara, adică de îndată ce afirmăm existenţa unui Brahman acategorial şi caracterul părelnic al tuturor lucrurilor concrete.

2. Vallabha vorbeşte în paradoxii despre Brahman, definindu-l antitetic (Brahman are şi nu are toate atributele). Dar Vallabha izbuteşte să-şi enunţe paradoxia numai deplasând sensul ce-l dă ideii de Brahman. El închipuie pe Brahman când ca ultimă expresie abstractă a existenţei, când ca totalitate a existenţei. Ca abstracţiunea cea mai înaltă extrasă din experienţa cosmică, Brahman e vasul existenţial golit de orice conţinut; ca întreg al experienţei cosmice, Brahman e vasul existenţial plin de toate faptele lumii. Ca supremă abstracţie Brahman se subtilizează în acategorial, ca totalitate a existenţei Brahman dobândeşte toate atributele. Astfel şi paradoxia lui Vallabha se rezolvă logic.

3. Despre Brahman (acategorial, transcendent) se poate vorbi antinomic şi în sensul că i se dau atribute contrare, deopotrivă insuficiente. (De exemplu mic şi mare, întunecos şi luminos, bun şi rău etc.) Procedeul presupune din capul locului că orice concept luat din lumea simţurilor nu e îndeajuns de încăpător pentru caracterizarea acategorialului. Antinomia întrebuinţată în cazul acesta are mai mult o funcţie metaforică.

Toţi comentatorii fără deosebire s-au căznit, precum se vede, să soluţioneze *logic* afirmaţiunile echivoc-paradoxale despre Brahman, cuprinse în Sutre şi în alte texte. Textele în chestiune n-au fost tâlcuite niciodată *dogmatic*, deşi pe temeiul lor s-ar fi putut clădi şi formule pur dogmatice. Iată de pildă o astfel de formulă dogmatică despre raportul dintre Brahman şi sufletul individual. Am spus că în ce priveşte acest raport Sutrele susţin: sufletul individual e o parte din Brahman şi totuşi deosebit de el. Pentru soluţionarea echivocului sunt posibile două ieşiri logice, stăruitor propuse, de altfel, de diverşi comentatori:

a) Sufletul individual e iluzoriu (simplu reflex al lui Brahman).

b) Sufletul e şi nu e identic cu Brahman, adică în sens abstract da (Brahman e principiul sufletului individual; sufletul individual, cu cât se leapădă de tot ce-i aparţine numai accidental, de toate însuşirile care nu alcătuiesc esenţa lui, cu atât se identifică mai mult cu Brahman, fiindcă el e însuşi Brahman) – în sens concret nu (sufletul individual în plenitudinea sa concretă, adică sufletul identificat cu toate însuşirile sale accidentale, îşi depăşeşte principiul).

Textele Sutrelor s-ar fi împăcat însă şi cu o veritabilă formulă dogmatică, având o înfăţişare ca aceasta: sufletele individuale sunt reale, ele emană din Brahman, dar rămân unite şi substanţial identice cu Brahman.

Oricât de îndrăzneţ, nici un gânditor indic nu s-a încumetat la formularea dogmatică, deşi aveau toate elementele date pentru aventura aceasta spirituală. Comentatorii inzi, menţinându-se în oarecare rezervă, cultivă cel mult antinomia unor termeni insuficienţi spre a exprima acategorialul (punctul 3) sau paradoxia rezultând din ambiguitatea sau elasticitatea de sens a termenului Brahman (punctul 2).

*

În legătură cu comentariile moniste ale lui Śaṃkara, am pomenit paradoxiile concretului privit sub unghiul acategorialului metafizic.

În aceeaşi ordine de idei mai cităm, pentru curiozitatea lor, paradoxiile gânditorului chinez Hui Shi (sec. IV înainte de Hristos). Iată câteva din ele: „O săgeată în zbor nu e nici în mişcare, nici în repaus;" „Soarele apune când e zenit"; „O broască ţestoasă e mai lungă decât un şarpe" etc.[1] Cercetători europeni seduşi de aparenţe au asemănat aceste paradoxii cu cele ale lui Zenon Eleatul. În realitate Zenon încercase pur şi simplu să gândească *logic* mişcarea şi, neizbutind decât antinomic, i-a negat existenţa. Teza lui Zenon e expresia supremei dictaturi a logicii. Hui Shi săvârşeşte cu totul altceva. El se aşază în fondul transcendent al lucrurilor, în „Dao", care în închipuirea lui trebuie să fi fost acelaşi ca şi pentru alţi gânditori chinezi. Şi de acolo, din transcendent, deschide o fereastră asupra concretului lumii noastre. Cum Dao, prundul transcendent al fenomenalităţii, e aspaţial şi atemporal, Hui Shi va susţine cu toată dreptatea că pe planul transcendent „o săgeată în *zbor* nu e nici în mişcare, nici în repaus", în transcendent neexistând aceste stări şi moduri de existenţă. Tot aşa, în transcendentul aspaţial „soarele apune când e în zenit" fiindcă acolo nu este nici apunere, nici zenit, şi lucrurile participă la omniprezenţa lui Dao. „O broască ţestoasă e mai lungă decât un şarpe" fiindcă orice măsuri sub specia transcendentului sunt iluzorii. Chinezăriile acestea graţioase, ciudate şi fragile devin inteligibile prin transpunerea mistuitoare de dimensiuni în Dao acategorialul.

*

Ne mai rămâne un scurt popas la paradoxiile transcendentului pe care le oferă metafizica Occidentului. Substratul acestor paradoxii e îndeobşte ideea absolutului acategorial.

Dumnezeu e conceput ca un X mai presus de orice categorii intelectuale. Pe Dumnezeu nu-l ajunge nici un concept, nici un nume. O astfel de afirmaţie n-are desigur nimic paradoxal, cu atât mai puţin ceva dogmatic. Ştim că dogma întrebuinţează categorii, concepte (de exemplu „fiinţă", „persoană", „natură", „esenţă", „numere" etc.), pe când acategorialul e logic aşezat la limita cunoaşterii intelectuale; prin afirmaţia unui transcendent acategorial, intelectul renunţă la caracterizarea acestuia prin concepte, categorii, dar nu renunţă la

1. H. Hackmann, *Chinesische Philosophie*, E. Reinhardt Verl., München, p. 156.

funcțiile sale logice (cel puțin la acest act de punere logică la limita cunoaşterii a unui X). Față de această operație logică cu acategorialul, dogmaticul se aşază în afară şi în dezacord cu funcțiile logice ale intelectului, dar utilizează categorii şi concepte.[1]

În legătură cu absolutul acategorial s-au ivit o serie de paradoxii pe care le adunăm într-un mănunchi sub eticheta: *coincidentia oppositorum* (N. Cusanus, *De docta ignorantia*). Sau pe româneşte: în Dumnezeu coincid termenii opuşi. Afirmația comportă cel puțin două variante.

Întâia variantă. În transcendent coincid teze contradictorii, adică despre Dumnezeu se poate afirma şi nega, în acelaşi timp, acelaşi atribut. Coincidența aceasta specială a contradictoriilor a fost însă admisă în metafizica occidentală totdeauna numai în conexiune cu totul aparte cu acategorialul. În acategorial coincid termenii contradictorii în sensul că el îi depăşeşte, şi cei doi termeni sunt egal de insuficienți pentru a-l determina, deşi unul cuprinde negația celuilalt. În cazul acesta nu avem de-a face cu formule stricte în sensul deplin al cuvântului, ci mai curând cu un mod de a vorbi despre ceva ce e absolut indeterminabil.

A doua variantă. Dumnezeu e coincidența opuselor, adică punct de indiferență între termeni contrari, polari (de exemplu între subiect şi obiect, materie şi spirit etc.). Teza presupune în toate cazurile o

---

1. În teologia creştină a existat paralel şi amestecată cu gândirea dogmatică propriu-zisă (în înțelesul ce-l dăm noi acestui termen) şi gândirea care operează cu acategorialul. Citām, din multele texte care mărturisesc despre aceasta, un pasaj din Dionisie Areopagitul: „Ridicându-ne din nou afirmăm că Dumnezeu nu e suflet nici spirit, că nu e fantezie nici imagine, că nu are intelect nici duh; că nu e exprimabil şi nu e de gândit, că nu e număr, ordine, mărime, micime, egalitate, nici inegalitate, asemănare sau neasemănare; că nu vede, nu e mişcat, nu se odihneşte, că nu are putere, că nu e nici putere, nici lumină; că nu trăieşte şi nu e viață, nici ființă, eternitate, timp; că nu poate fi atins cu spiritul sau simțit, că nu e ştiință, nu e adevăr, nici imperiu, că nu e înțelepciune, unul, unitate, divinitate sau bunătate... în genere nimic din tot ce ne este nouă sau altei creaturi cunoscut, el nu e nici existență, nici neexistență… nici afirmare, nici negație... fiindcă, mai presus de orice afirmare, e cauza desăvârşită şi unică a totului..." (*Dionys. Myst. Theol.*, cap. 5, citat de H. Leisegang, *Die Gnosis*, p. 214, Alfr. Kröner Verlag, 1924). E suficient să străbați o dată prin desişul acestor afirmări şi tăgăduiri deopotrivă negate, pentru ca să înțelegi că în zona acategorialului nu se poate naşte o formulă dogmatică în înțelesul ce i l-am dat, de „antinomie transfigurată" ce operează cu categorii.

neutralitate într-o ciocnire de realităţi polare, un punct de nehotărâre între doi poli.

De la Cusanus, Bruno până la Schelling, transcendentul acategorial a împrumutat adesea una din aceste înfăţişări, fie de coincidenţă antitetică de termeni, fie de punct neutru între doi poli opuşi. Dogmaticul nu trebuie confundat cu nici unul din aceste feluri de formule. Dintr-o dogmă, întrucât e dogmă, nu fac parte elemente ca „indiferenţa între realităţi polare“ fiindcă aceasta ţine absolut de domeniul inteligibilităţii; de aşijderea nu face parte dintr-o dogmă nici „coincidenţa antitetică în acategorial“, fiindcă de o parte acategorialul e o construcţie logică şi fiindcă de altă parte aşa-numita coincidenţă antitetică, în cadrul său, e numai expresia unei insuficienţe categoriale a intelectului. Coincidenţa antitetică în acategorial nu cere să fie rezolvată prin ceea ce am numit „transfigurare“ a unei antinomii. Dogmaticul, întrucât e dogmatic, nu operează cu acategorialul. Dogmaticul e metalogic (antilogic), dar categorial, şi implică totdeauna „transfigurarea“.

În rezumat: paradoxiile metafizicii profane îşi găsesc totdeauna o soluţie fie în zona concretului, fie în zona logicului (aici intră şi raportarea la acategorial).

Dialectica e în raport pozitiv, univalent, cu concretul. Sinteza dogmatică nu face şi nici nu poate să facă apel la concret.

Dogma nu face apel la acategorial, deoarece utilizează concepte intelectuale.

Dogma nu face apel la logică, deoarece se aşază dincolo de ea, deformând raporturile logice pe care le implică conceptele utilizate de ea. Soluţia paradoxiei dogmatice, neatinsă de mintea omenească, e postulată în transcendent. Dogma e metalogică, intracategorială şi în raport bivalent cu concretul. Aceasta e suma determinărilor ei posibile sub dublul unghi de vedere al abstractului şi concretului. Aceste determinări situează numai formula dogmatică faţă de cele două planuri pe care se mişcă de obicei cunoaşterea şi intelectul (abstractul şi concretul). Aceste determinări au un substrat care le închează într-un întreg, un substrat la care ele trebuie neapărat raportate pentru ca dogmaticul să dobândească un sens – nu logic, dar un sens funcţional în cadrul gândirii umane în genere. Spre a preîntâmpina orice confuzie cu alte tipuri de ideaţie, formula dogmatică trebuie înţeleasă esenţialmente ca *expresie a unui mister*. Formula dogmatică vrea *determinarea* unui mister conservând acestuia caracterul de *mister* în toată intensitatea sa. Din această împrejurare rezultă particularităţile

paradoxale ale formulei dogmatice înşirate mai sus, particularităţi care îi aparţin, spre deosebire de particularităţile proprii altor paradoxii.

*

Dacă se va construi odată un sistem al tuturor paradoxiilor metafizice posibile, ar trebui să se pună un accent pe relativitatea termenului. Paradox absolut nu e decât nonsensul. În afară de nonsens, nu avem decât paradoxii relative, „faţă de ceva“. Astfel, există paradoxii faţă de orice experienţă omenească, fără ca aceste paradoxii să constituie în adevăr paradoxii faţă de un concret imaginar sau faţă de funcţiile logice ale intelectului. Am văzut că există paradoxii ale concretului în mai multe variante: paradoxii ale concretului faţă de transcendentul acategorial. Există paradoxii ale concretului faţă de abstracţiune în genere (paradoxiile dialectice) şi paradoxii ale transcendentului acategorial faţă de orice concret şi gândire categorială. Cugetarea metafizică din toate timpurile s-a străduit să le stabilească, complăcându-se totdeauna în intimitatea lor. Paradoxia dogmatică e mai radicală decât toate, întrucât se prezintă ca paradoxie şi faţă de concret şi faţă de funcţiile logice ale intelectului, dar nu faţă de-o anume existenţă postulată. Paradoxia dogmatică ajunge astfel într-o primejdioasă vecinătate cu paradoxul absolut, adică cu Nonsensul. Deosebirea între ele e că paradoxiei dogmatice i *se postulează* o soluţie dincolo de logică şi concret. Prin aceasta, „vecinătatea primejdioasă“ dintre paradoxul dogmatic şi Nonsens poate deveni iarăşi o imensă şi salvatoare „depărtare“, şi ceea ce are înfăţişare de Nonsens e susceptibil de a deveni expresie a unui „Ultim-sens inaccesibil“.

CONTRADICŢIA ÎN ŞTIINŢĂ ŞI ÎN DOGMĂ

S-a remarcat desigur în cele predecente că n-am pus deloc problema raportului dintre idee (concept) şi realitate. Ne-a interesat exclusiv structura în sine a ideilor şi formulelor. Abstracţiunea, logicul, antilogicul, concretul etc. au darul să fie ceea ce sunt şi în afară de orice raport cu realul. Le vom întrebuinţa şi de acum înainte tot numai în sens structural, cel puţin atât timp cât nu vom pune explicit problema raportului lor cu realul. „Concretul“, în înţelesul cu

care l-am înzestrat, n-a fost adus în vreo legătură nici cu „experiența“ (care implică un control în ce priveşte raportul dintre o idee şi o senzație posibilă). „Concretul“ nostru e tot ce e individual şi intuitiv, dat sau construit, fie prin sensuri, fie în imaginație. Experiența, ca instanță de control, nu intervine deocamdată în discuție; fiindcă nu voim câtuşi de puțin să controlăm valabilitatea unor idei; voim numai să studiem formulele în articulația lor interioară, construcțiile şi concretul în raportul lor reciproc sub aspect structural. Astfel „logicul“ rămâne pentru noi „logicul“ în afară de valabilitatea sa, adică în afară de o eventuală conexiune cu o existență obiectivă. Tot aşa concretul. Eleații sau Herbart, care cred că numai logicul e identic cu existentul, ca şi unii pozitivişti critici sau pragmatici, care cred că logicul e un complex de funcțiuni organice fără de nici o corespondență directă cu obiectiv-existentul, susțin deopotrivă nişte puncte de vedere pe care le voim deocamdată eliminate din problema noastră. Pentru noi ideile ştiințifice nu vor fi prin urmare nici ficțiuni, nici echivalentele unor realități, ci pur şi simplu construcții neutre din punct de vedere existențial. Suspendarea aceasta teoretică într-un vid izolator nu le împiedică să aibă o structură. Orice formulă studiată de noi până acum sub aspect structural a fost supusă unei desăvârşite izolări. Adică i s-au tăiat atât legătura ombilicală cu matricea realității, cât şi legăturile logice cu sistemele de cunoaştere în care a apărut. Când am analizat sub optica logicului sau a concretului o formulă oarecare, ne-am îngrijit s-o separăm în întregime şi s-o privim numai în sine şi pentru sine. Procedeul va fi urmat şi în cele următoare.

Cum studiul nostru e închinat dogmei, se înțelege de la sine că nu ne vom extinde, inutil pentru ceea ce urmărim, asupra tuturor tipurilor posibile de idei ştiințifice. Ne impunem sarcina să relevăm numai acele tipuri care prin natura lor ar putea să fie confundate cu dogma sau apropiate de dogmă.

Ştiut este că concretul (spațiul, timpul, lucrul, individul, mişcarea, schimbarea) conține sub aspect pur logic o seamă de contradicții latente. Ştiințele exacte utilizează toate aceste concrete (spațiu, timp, mişcare etc.), fără a se lăsa câtuşi de puțin impresionate de contradicțiile pe care elementele concrete le conțin în chip latent din punct de vedere logic. Zenon Eleatul a descoperit contradicțiile cuprinse în faptul „mişcare“, Aristotel a arătat antinomiile timpului, Herbart pe cele ale lucrului etc. Ştiința, care-şi are tactul şi premisele ei, nu

ține seama de ele. Știința operează cu concretele în chestiune acceptându-le global, în pofida contradicțiilor, ca pe niște *fapte ireductibile*. Ea își alcătuiește construcțiile (idei și formule) cu ajutorul acestor elemente concrete. Toate construcțiile științei (amintim, de exemplu, principiile mecanice: principiul perseverenței etc.), întrucât fac uz de elemente concrete fundamentale (spațiu, timp, mișcare, corpuri), cuprind implicit și contradicțiile latente ale lor. Teoreticieni ai cunoașterii, suferind de hipertrofia gândirii logice, ocupându-se de construcțiile științei, au dat adesea la iveală astfel de contradicții, cu totul incapabile să scoată din liniștea lor pe oamenii de meserie ai științei[1]. Contradicțiile latente ale construcțiilor științifice, rezultând dintr-o traducere a concretului pe un plan pur logic, nu pot fi aduse – cum e așa de firesc după cele stabilite în capitolele precedente – în discuție, ca un punct de asemănare cu contradicțiile dogmei. Contradicțiile latente ale construcțiilor științifice sunt implicit date în concretele cu care operează știința (doar analiza filozofică le pescuiește din obscuritatea în care ele se complac). Contradicțiile dogmatice sunt contradicții explicite (și transfigurate) *între* elementele cu care operează gândirea dogmatică.

Dar exceptând contradicțiile latente ale construcțiilor științifice, care revin în cele din urmă la imposibilitatea de a gândi logic concretul, mai există câteva tipuri de construcții și metode care aparțin aproape exclusiv gândirii științifice și care admit să fie așezate în paralelă cu formulele și metoda dogmatică. Construcțiile și metodele în chestiune se grupează în cel puțin cinci tipuri diferite, a căror notă comună consistă în posibilitatea generatoare de „paradoxii“:

1. Construcțiile teoretice de limită.
2. Construcțiile procesului logic infinit.
3. Metoda erorilor contrarii.
4. Analogii matematice ale dogmaticului.
5. Echivalente matematice ale dogmaticului.

1. *Construcțiile teoretice de limită*. – Înțelegem prin construcții de limită acele concepte științifice care rezultă din ducerea până la sfâr-

1. Știința nu ține seamă de ele, fiindcă își dă seama că logicul nu e singurul factor al cunoașterii.

Concretul e de asemenea un factor al cunoașterii, pentru știință tot așa de important ca și logicul. Logicul nu are deci dreptul de a se erija în judecător absolut al concretului.

şit, până la limită, a unui proces logic de abstractizare şi idealizare a concretului: linia, punctul, planul etc. Se ştie că definițiile acestor concepte nu sunt scutite de dificultăți. Punctul se defineşte ca ceva „spațial" „fără extensiune", linia ca împreunare de două puncte „fără grosime" etc. Greutățile interioare, nepotrivirile lăuntrice ale conceptelor de limită rezultă din încercarea de a construi, sau de a imagina în concret, un ce de natură pur logică. În concret, acest „spațial" „fără dimensiune" nu se poate închipui; în abstract, acest „fără dimensiune" se postulează şi se aşază ca act logic de limită. În astfel de construcții e dată posibilitatea unui conflict între logic şi concret. Conflictul se produce prin tendința de a traduce ceva eminamente logic pe un plan concret. Dar conflictul e ocolit dacă se atribuie fiecăruia din cei doi factori ceea ce îi aparține. Lucru de altfel destul de greu. Exemplele date sunt caracteristice pentru nenumărate altele din științele exacte. Un exemplu asemănător avem în ideea atomului (în înțeles filozofic), corespondent fizical al punctului pur, „spațial fără extensiune". Şi această construcție teoretică are un dublu aspect. Ea e realizabilă în abstract prin procese logice, dar e irealizabilă în concret, deşi concretul îi stă la temelie. Dificultățile interioare ale ideii provin din aceeaşi tendință, de care cunoaşterea anevoie se dezbară, de a o construi sau de a o imagina în concret. În construcțiile acestea, cu un capăt în concret şi cu celălalt în abstract, se oglindeşte un întreg proces de ideație ştiințifică. În construcțiile de acest soi nu e vorba, ca în gândirea dogmatică, de ceva antilogic şi irealizabil în concret, ci de ceva *logic*, dar irealizabil în concret. Sau, şi mai precis, de ceva început în concret, dar realizat în cadru logic.

2. *Construcțiile procesului logic infinit.* – În concepte cum sunt acelea de „spațiu infinit", „timp infinit", „număr infinit" intervine un alt proces logic. E vorba aici de o lege logică specială, potrivit căreia intelectul se crede îndreptățit să repete un act de punere a unei unități cantitative în acelaşi fel, fără nici o limită. Legea aceasta funcțională a intelectului stă la temelia ideii de infinit în diversele sale variante. Ideea de infinit e expresia unui proces sintetic-logic[1] posibil. Prin

---

1. În aplicarea sa matematică, acest proces a fost numit de Henri Poincaré procedeu recurent. Procedeul depăşeşte logica formală, reprezentând totuşi o funcție inerentă intelectului. (A se vedea în privința aceasta H. Poincaré: *Wissenschaft und Hypothese* [titlu original: *La science et l'hypothèse* (1902)], Teubner Verlag, 1906, pp. 13–14.)

actul logic de punere a unei unități cantitative, aplicat asupra unui ce concret (un spațiu oarecare, un moment oarecare, un prim număr, o întâie împărțire etc.), se face că însuşi concretul e ridicat, într-un proces de puneri succesive ale aceluiaşi ceva, într-un proces virtualmente fără limită. Spațiul concret, momentul concret, numărul concret devin astfel spațiu infinit, timp infinit, număr infinit. Dificultățile interioare ale ideilor de „spațiu infinit", „timp infinit" etc. derivă tot dintr-o imposibilitate de a traduce pe un plan concret ceva ce e expresia unui proces de natură pur logică. Ele nu depăşesc funcțiile intelectului în sensul unei alunecări în antilogic. Ele dobândesc însă un aspect hibrid de îndată ce se vor necondiționat realizate imaginar-concret. Aşadar, întocmai cum concretul depăşeşte logicul (antinomiile inerente concretului sub unghi logic şi abstract), tot aşa în unele cazuri construcția logică (construcțiile de limită şi cele în care intervine procesul punerii infinite) se aşază dincolo de hotarul posibilităților de realizare în concret. Științele exacte au meritul de a fi introdus în conştiința umanității concepte care nu sunt expresia abstractă a unor concrete, ci expresia sumară a unor procese logice care se aplică numai tangențial asupra concretului.[1] Concretul, prin însăşi natura lui, ne dă uneori prilejul să afirmăm că în zona sa e posibil ceea ce în domeniul logic e imposibil (să ne gândim la sinteza antinomică dialectică); la fel, existența unor anume idei, construcții ne dă, prin structura lor, prilejul să afirmăm că uneori în domeniul pur logic e posibil ceea ce în zona concretului e imposibil (concepte de limită şi variantele infinitului). Formulele de specie dogmatică nu se confundă cu nici una din construcțiile de care ne-am ocupat mai înainte. Dogma postulează în transcendent o sinteză imposibilă atât în domeniul logic, cât şi în domeniul concret.

3. *Metoda erorilor contrare.* – Există în științele matematice o metodă în care intră sistematic contradicția. Oarecare atenție la un

---

1. Aceste idei nu trebuie confundate cu ceea ce îndeobşte se înțelege în filozofie prin termenul de „categorii". Ce e drept, şi categoriile sunt un fel de idei, care nu pot fi socotite drept expresii abstracte ale unor concrete. Dar categoriile sunt idei care se acordă cu concretul, în sensul că prin ele se organizează concretul. Categoriile se deosebesc de construcțiile de limită sau de variantele infinitului în primul rând prin rolul lor funcțional de organizare a concretului; ele nu sunt simple concepte, ci mai au şi o funcție specială deosebit de importantă, organizatoare.

eventual paralelism cu metoda dogmatică se impune. Mari oameni de ştiinţă au aplicat metoda ştiinţifică în chestiune fără să-şi dea seama de subtilităţile ei, spre a înlătura diverse dificultăţi în legătură cu anume probleme. Spre a preîntâmpina orice confuzie se cuvine poate să adăugăm că metoda a fost întrebuinţată ca procedeu organic şi genial mult timp înainte de a fi descrisă de logicieni ca „metodă". În veacul al XVIII-lea, gânditorul spiritualist englez Berkeley, supărat că unii liber-cugetători au găsit de cuviinţă să se exprime în termeni nu tocmai convenabili despre dogmele creştine, s-a simţit aproape răzbunat când a putut să arate la rândul său (în lucrarea *The Analyst*) nişte contradicţii nu mai puţin strigătoare în corpul însuşi al unor concepte ştiinţifice. Punând degetul pe vidul logic ce s-ar găsi înăuntrul unor construcţii matematice, Berkeley a invitat pe liber-cugetători să nu mai vorbească peiorativ despre neinteligibilitatea dogmelor cât timp matematica, ştiinţa cea mai admirată de ei, se face vinovată de concepte cel puţin tot atât de neinteligibile. Gânditorul englez a spus incontestabil lucruri cu totul remarcabile despre contradicţiile cuprinse în unele concepte matematice, s-a înşelat numai când a comparat aceste contradicţii cu cele cuprinse în formulele dogmatice. Întâile descoperiri privitoare la metoda compensaţiilor erorilor aparţin tocmai lui Berkeley (care îi arată aspectele în calculul diferenţial). Analizele sale deosebit de judicioase au apărut fireşte prea curând pentru ca să fi putut fi apreciate la justa lor valoare. Nu e de mirat că au fost complet uitate şi că metoda a trebuit să fie din nou descoperită mai târziu, în Franţa de un Carnot şi în Germania de Drobisch. Cel ce analizează metoda în toată amploarea sa e însă H. Vaihinger în *Philosophie des Als Ob*[1].

În ce constă această metodă?

În matematică sunt frecvente afirmaţiile de genul celei următoare: „Cercul trebuie privit ca o elipsă." Cu o anume restricţie, asupra căreia revenim numaidecât, se afirmă chiar: „Cercul e o elipsă." Se îmbină astfel, ca subiect şi predicat, două concepte care se exclud. Sinteza e de nerealizat. Totuşi propoziţia se afirmă, şi se afirmă cu succes. O seamă de soluţii matematice sunt posibile numai pe temeiul propoziţiei contradictorii că „cercul e o elipsă". Dacă chestiunea

1. De unde am luat toate informaţiile istorice cu privire la descoperirea metodei.

s-ar reduce la atât, am avea în asemenea afirmații, incontestabil, nişte analogii matematice ale formulei dogmatice. Dar propoziția „cercul e o elipsă" nu e enunțată în această formă niciodată. Ea se completează. Şi completarea ei e de o imensă importanță: „Cercul e o elipsă – cu distanța dintre focare egală cu zero." Să analizăm partea întregitoare. Avem propoziția despre o distanță admisă ca egală cu zero. Distanță egală cu zero! O distanță = zero – e iarăşi o contradicție, fiindcă o distanță egală cu zero nu mai e distanță. Completarea afirmației inițiale e cu alte cuvinte şi ea un nonsens. Propoziția întreagă ar reprezenta deci cu atât mai mult ceva analog formulei dogmatice? Câtuşi de puțin. Logicienii amintiți au lămurit definitiv secretul ascuns în dosul acestor porți cu două aripi. Partea primă a afirmației („cercul e o elipsă"), spune Vaihinger, cuprinde o imposibilitate, o absurditate. Eroarea cere o corectură. Corectura se face prin altă afirmație, tot imposibilă, adică printr-o contraeroare (focare cu distanța zero). Un dezacord între două concepte e compensat printr-un contradezacord între alte două concepte. Afirmația întreagă („cercul e o elipsă cu distanța între focare zero") e expresia unui echilibru între un dezacord logic şi un contradezacord logic. În matematică găsim la fiecare pas această echilibrare metodică a unui dezacord printr-un contradezacord. Metoda a fost pregnant denumită a „erorilor contrarii". Vaihinger lărgeşte aplicația metodei, denumind-o metoda operațiilor contrarii. El vede în ea una din cele mai geniale invenții ale spiritului matematic o adevărată cursă întinsă problemelor părând fără soluție, spre a le sili să se dezlege singure. Fără de marea viclenie a metodei, cele mai de seamă idei ale matematicii nu ar fi apărut niciodată în conştiința umanității. Iată deci contradicția întrebuințată în matematică cu consecvență de procedeu. Lucrul pare definitiv stabilit. Pentru noi se pune întrebarea dacă este vreo analogie între acest fel de a întrebuința contradicția şi contradicția ce se găseşte în formula dogmatică. Deşi pentru logicienii amintiți dogma ca tip aparte de gândire, aşa cum îl precizăm în lucrarea de față, nu a fost în nici un chip o problemă, analizele lor ne dau totuşi posibilitatea să răspundem la întrebarea ce o punem. *În formulele rezultând din aplicarea metodei erorilor contrarii, orice dezacord logic e ținut în echilibru de un contradezacord. Niciodată însă un dezacord în interiorul unei formule dogmatice nu e ținut în echilibru de un contradezacord.* Berkeley, care şi-a luat sarcina să salveze cu orice preț dogmele,

a uitat să remarce deosebirea fundamentală dintre contradicția provenind din spiritul echilibristic al matematicii și contradicția *constitutivă* a dogmei. Ceilalți logicieni s-au dezinteresat cu desăvârșire, lucru destul de regretabil, de natura structurală a dogmei și în consecință ei nu țin să remarce vreo deosebire între modul cum e utilizată contradicția în științele exacte și modul contradicției dogmatice.

4. *Analogii matematice ale dogmaticului.* – Matematica ne mai îmbie, dincolo de paradoxia procedeelor sale, și unele fapte ciudate, care pot să dea serios de gândit unor teoreticieni care caută analogii pentru dogmă. Există construcții științifice care își au reprezentantul clasic în numărul imaginar: $\sqrt{-1}$. În adevăr, construcția aceasta matematică implică toate riscurile imaginabile. Construcția aceasta sare din ocolul concretului și în plus vrea să rămână în văzduh chiar după ce și-a tăiat de sub picioare și sârma subțire a pur-logicului. Construcția e irațională în sensul cel mai grav al cuvântului. Dacă o privim numai sub unghiul iraționalității, ea reprezintă neîndoielnic o analogie matematică a dogmaticului. O analogie – subliniem aceasta –, dar nu ceva dogmatic. Dogmatică nu poate să fie o construcție de tipul numărului imaginar $\sqrt{-1}$ din motive foarte diverse. Construcția $\sqrt{-1}$ exprimă aplicarea unei operații matematice asupra unei mărimi care exclude o asemenea operație. Ea reprezintă în definitiv o lărgire neîngăduită a unei operații asupra unui concept care o refuză. Alcătuită printr-un tur de forță al gândirii matematice, construcția $\sqrt{-1}$ ar fi fost desigur imediat părăsită din nou de către matematicieni dacă ea nu s-ar fi pretat, odată alcătuită, la un calcul tot atât de neted și de logic ca și orice altă construcție logic ireproșabilă. Construcția $\sqrt{-1}$ intră perfect în ritmul exact și în dinamica țâșnirilor simetrice de forme logice ale matematicii. Deși irațională, ea devine în cadrul operațiilor logic-matematice *echivalentul unei construcții raționale*. În această împrejurare trebuie căutat secretul acceptării acestui soi de construcții iraționale: reintegrabilitatea sa logică în gândirea matematică[1]. O construcție dogmatică nu e însă

1. Știm că există o seamă de logicieni și matematicieni care au încercat să demonstreze că o construcție ca $\sqrt{-1}$ poate fi și în sine interpretată ca ceva logic. (A se vedea, în privința aceasta, capitolul deosebit de instructiv închinat numărului imaginar de Paul Natorp în cartea sa *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Teubner Verlag, 1910, pp. 237–265). Nouă ni se pare însă că o astfel de interpretare logică a construcției în discuție s-a făcut în toate cazurile

niciodată un element de larg posibile operații logice, adică un echivalent rațional. Dogma e cel mult element de sistem metafizic. La dogmă nu poate fi vorba despre o reintegrabilitate logică; ea constituie o definitivă revărsare din sine a logicului. O altă deosebire între construcția $\sqrt{-1}$ și o formulă dogmatică trebuie căutată în această împrejurare: $\sqrt{-1}$ e o invenție pur matematică, exprimând mărimi, sensuri date mărimilor și operații cu mărimi; dogma cuprinde *concepte de cunoaștere* (chiar dacă e iluzorie) *obiectiv* îndreptate (chiar și când sunt simple ficțiuni), intențional *ontologice* (chiar când nu le corespunde nimic în realitate). Dogma poate în consecință să fie expresia unui mister, ceea ce niciodată nu e o construcție ca $\sqrt{-1}$. Totuși, cum am spus, anume asemănări structurale între construcția $\sqrt{-1}$ și formula dogmatică sunt de netăgăduit.

5. *Echivalente matematice ale dogmaticului*. Matematica mai nouă cunoaște unele construcții cum sunt acelea ale „transfinitelor“ (simbolul *alef* al lui Cantor), prin care, fără să se știe, se fac unele concesii atât de importante gândirii dogmatice, încât ar putea să fie numite, fără înconjur, „echivalente matematice ale dogmaticului“. Simbolul *alef* denumește o mărime transfinită care rămâne identică cu sine, orice mărime finită s-ar scădea din ea.[1] Reamintim formula dogmatică a lui Filon, potrivit căreia substanța primară nu suferă nici o scădere prin emanațiile ce se desprind din ea. Între simbolul *alef* și formula filonică e o perfectă asemănare structurală (cu deosebire doar că dogma vorbește despre esențe și procese cosmologice, pe când *aleful* e pur matematic). Cantor (și alături de el și alții) a ajuns, prin înlănțuiri logice de calcule și considerații, să stabilească diverse antinomii ale transfinitului. Chestiunea principală ce se pune

---

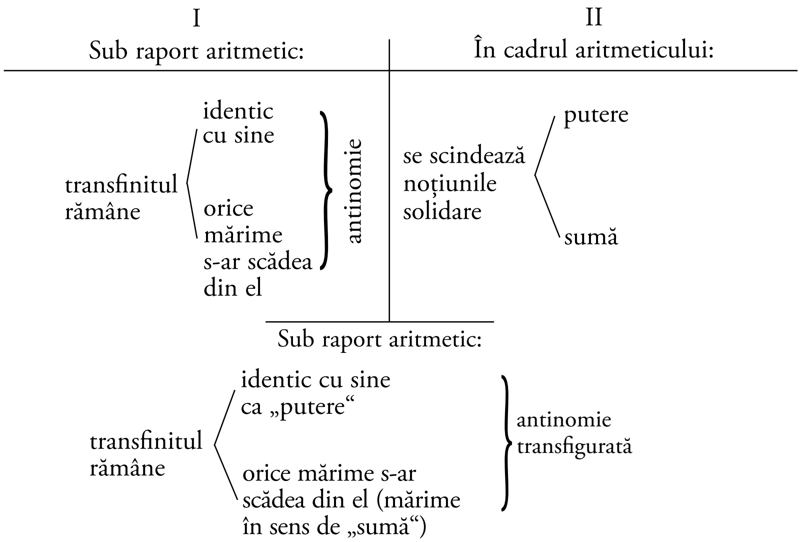
printr-o lărgire „dialectică“ a logicului. Se știe de altfel că logicul are la Natorp un pronunțat caracter dialectic. Dar nici aceste încercări de logicizare a „imaginarului matematic“ pe temeiuri dialectice nu ni se par încă pe deplin convingătoare. În domeniul pur abstract, dialectica se preface foarte lesne în procedeu de escamotare a dificultăților logice.

1. Bolzano s-a ocupat în *Paradoxiile infinitului* de aspectele infinitului și de deformările pe care relațiile matematice (egalul, mai-multul, mai-puținul) le îndură în cadrul infinitului. Deformările acestea revin aproape totdeauna la paradoxia fundamentală: „O mărime transfinită poate să fie echivalentă cu o mărime parțială a ei“ (Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, p. 196).

în această ordine e însă nu cum matematicienii au ajuns la aceste antinomii, ci cum vor să le rezolve. Antinomiile în genere se pot rezolva prin diferențieri logice de concepte, prin diferențieri aplicabile fără restricție nu numai într-un domeniu transcendent, ci și într-un domeniu logic-concret. („Dumnezeu e unul și multiplu": aceasta este o antinomie. Antinomia se poate rezolva printr-o diferențiere logică de concepte valabilă fără restricții în orice domeniu, cum ar fi spre exemplu prin diferențierea conceptelor: „substanță" și „manifestare". Pe baza acestei diferențieri, antinomia de mai înainte s-ar rezolva în chip logic: Dumnezeu e unul ca „substanță", multiplu ca „manifestare"). S-a văzut însă că uneori s-a încercat o rezolvare a antinomiilor nu prin diferențieri logice de concepte, valabile fără restricții, ci prin scindarea unor concepte solidare (un exemplu: Dumnezeu e unul ca „ființă", multiplu ca „persoană"). Cum se rezolvă antinomiile transfinitului? Printr-o distincție de concepte; și anume printr-o distincție între conceptele: „puterea" și „suma" unei „mulțimi" (*Menge*). Trebuie văzut însă de ce natură e această distincție. Cantor obține conceptul de „putere" (*Mächtigkeit*) printr-o abstracțiune din posibilitatea coordonării (*Zuordnung*) reciproce a elementelor a două mulțimi (*Mengen*). Când cele două mulțimi cu elemente coordonate sunt *finite*, „puterea" fiecăreia coincide cu „suma" fiecăreia. „Puterea", deși un concept mai abstract decât „suma", e cât privește însușirile sale matematice (mai precis cât privește raporturile de egalitate, de mai mult, de mai puțin) reciproc solidară cu „suma". Dacă două mulțimi sunt egale ca „putere", ele sunt egale și ca „sumă"; și invers. De îndată ce conceptele acestea se aplică însă în domeniul transfinitului, solidaritatea aritmetică ar înceta, două transfinite putând avea *aceeași* „putere", deși ar reprezenta „sume" *diferite*. Ce-l face pe Cantor să presupună că solidaritatea „puterii" și „sumei" încetează în domeniul transfinitului? *Înseși antinomiile transfinitului!* Aceste antinomii silesc intelectul să postuleze o scindare de concepte pe care intelectul nu le concepe altfel decât în raport de solidaritate. (Acest postulat odată admis, se face posibilă o întreagă matematică a transfinitelor, o matematică cu încheieturi absolut logice.) Întru rezolvarea antinomiilor transfinitului, Cantor alege deci calea scindării unor concepte solidare: „putere" și „sumă". Antinomii obținute astfel, atât prin calcule, cât și prin considerații logice, duc la postularea într-un anume domeniu a unei scindări de concepte care în

domeniul logic-concret sunt solidare. Procedeul l-am numit, cu ocazia analizei formulelor dogmatice, procedeu de „transfigurare a antinomiilor“.

Să se compare odată această schemă făcută ad-hoc de noi cu schemele ce ne-au servit la ilustrarea capitolului despre „antinomiile transfigurate“. Paralelismul e perfect.



Rămâne de văzut dacă nu cumva există, printre construcțiile mai recente ale științei, şi alte idei structural mai mult sau mai puțin apropiate de formula dogmatică sau de „antinomia transfigurată“.

GÂNDIREA PRELOGICĂ ŞI DOGMA

S-a vorbit mult în anii din urmă despre aşa-numita gândire „prelogică“. Existența unei astfel de gândiri ar putea să nedumerească pe oricine se ocupă de gândirea dogmatică. De îndată ce ai luat cunoştință de presupusa gândire, care n-ar prea ține seama de legile logicii, e firesc să te întrebi dacă nu cumva dogma reprezintă o invazie a gândirii „prelogice“ sau „arhaic-primitive“ în domeniul metafizicii. Întrebarea îşi are ispitele ei şi merită să fie discutată mai de aproape.

Spre a-i putea da un răspuns, se impune elucidarea în prealabil a chestiunii în ce consistă pretinsa gândire „prelogică“.

Etnologia şi psihologia popoarelor, din momentul chiar când au făcut cunoştinţă cu popoarele primitive, s-au văzut nevoite să remarce aspectele cu osebire ciudate ale noii lumi spirituale. Diverşi teoreticieni s-au străduit cu mare şi meritoasă râvnă întru lămurirea acestei lumi. Cercetători ca Taylor, Frazer, Andrew Lang şi alţii, atacând problema tinereşte, au crezut că pot să desfunde dintr-odată însuşi izvorul lumii spirituale primitive. Cercetătorii aceştia, care au avut norocul de a vedea întâia oară noul tărâm în tot ansamblul, au căzut jertfă ispitei de a-i simplifica liniile şi configuraţia. Dar poate că şi anume idei preconcepute i-au împiedicat să vadă toată complexitatea problemei. Ei au crezut că pot să explice lumea primitivă în întregul ei prin animism, adică prin tendinţa primitivului de a însufleţi lucrurile şi de a-şi lămuri totul prin acţiunea voluntară a spiritelor, cu care ar fi populat universul. Desigur că multe atitudini stranii ale primitivului devin comprehensibile pe calea aceasta. Investigaţii ulterioare au găsit totuşi explicaţia animistă insuficientă pentru a lămuri toate particularităţile spiritului primitiv. Îndeosebi Lévy-Bruhl, prea puţin satisfăcut de rezultatele cercetărilor ce au precedat activitatea sa, a fost acela care s-a hotărât să urmărească cu mai multă atenţie sinuozităţile gândirii primitive. Ideile sale despre spiritul primitiv erau menite, prin felul cum erau prezentate în momentul apariţiei, să facă senzaţie. Lévy-Bruhl e de părere că lumea spirituală a primitivului se deosebeşte de lumea omului de cultură prin însuşi substratul lor intelectual. Între mentalitatea primitivă şi aceea a omului de cultură s-ar căsca o prăpastie adâncă, aproape de netrecut. Ciudăţeniile lumii spirituale primitive s-ar întemeia pe particularităţi de gândire, pe o logică sui-generis, în care principiile identităţii şi contradicţiei nu au rostul şi valabilitatea pe care le au în logica omului de cultură. Primitivul confundă ce noi deosebim şi deosebeşte ce noi nu deosebim. Primitivul vede cauze unde noi nu le căutăm şi nu întreabă „de ce“ acolo unde noi avem nedumeriri cauzaliste. Lévy-Bruhl stabileşte chiar o lege fundamentală a logicii primitive, mult discutata lege a participaţiei, potrivit căreia în mintea primitivului un lucru poate să fie în acelaşi timp el însuşi, dar şi altceva decât el însuşi. „Noi suntem papagali roşii“ spun membrii tribului Bororo. Membrii tribului Bororo îşi dau foarte bine seama că sunt oameni

şi că nu seamănă deloc cu papagalii, ei susţin totuşi că sunt papagali. Fiindcă papagalul roşu e totemul tribului, totemul care constituie substanţa mistică a tribului. Afirmaţia lor nu are deci un caracter metaforic, cum s-ar crede, ci un caracter ontologic. Logica primitivă ar manifesta o curioasă indiferenţă şi o imunitate faţă de otrava contradicţiei. Aşa crede Lévy-Bruhl. Şi cu el mulţi alţii. Printre aceşti mulţi alţii, nimeni nu s-a apropiat de mentalitatea primitivă cu un mai mare şi mai complicat aparat filozofic ca Ernst Cassirer (în *Philosophie der symbolischen Formen*). Cassirer lărgeşte noţiunea gândirii primitive la aceea de gândire mitică. În esenţă, eruditul cugetător german constată următoarele: gândirea mitică (primitivă) e stăpânită de legea coincidenţei termenilor corelativi (*Koinzidenz der Relationsglieder*[1]). În mintea primitivului coincid astfel în cadrul categoriei cantităţii: „întregul“ şi „partea“, în sensul că „întregul“ se cuprinde cu toată fiinţa sa mitică-substanţială în „parte“. Primitivul vrăjeşte, de exemplu, un fir de păr al unui individ, în credinţa că în firul de păr se cuprinde tot omul. La categoria calităţii: „lucrul“ coincide cu „însuşirile“. O însuşire, un accident sunt privite ca lucruri, ca substanţă. „Imaginea“ unei persoane coincide cu „persoana“. Primitivul străpunge imaginea unei persoane în credinţa că prin aceasta face un rău persoanei înseşi.

Teoria despre o logică sau gândire primitivă cu particularităţi care nu îngăduie analogii cu gândirea civilizatului a devenit o monedă curentă în ştiinţa şi în filozofia contemporană. Ceea ce nu înseamnă că teoria e scutită de necesitatea revizuirilor. În adevăr, problema are şi alte laturi. Ne întrebăm dacă gândirea primitivă ar putea să fie înţeleasă din partea noastră în cazul că ar avea esenţialmente alte funcţiuni decât gândirea omului de cultură. Să nu uităm că ceea ce întâilor etnologi li s-a părut atât de straniu în lumea spirituală şi atât de absurd în felul de a se comporta al primitivului a devenit după oarecare trudă perfect inteligibil pentru noi. Subliniem cuvântul „inteligibil“. Un intelect cu alte funcţiuni decât ale intelectului logic nu poate deveni inteligibil în sensul deplin al cuvântului. Lumea spirituală a primitivului e, de îndată ce o priveşti pentru sine şi n-o compari cu a noastră, cel puţin tot aşa de logică cum e şi a noastră. Logică în sensul logicului general, care e şi al nostru, şi al primitivului

1. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, p. 83 (1925).

deopotrivă. Căci lumea spirituală a primitivului nu diferă de a noastră printr-o logică aparte, ci prin *concepte-imagini* care ne sunt din capul locului străine. Aşa-numita lege a „coincidenţei termenilor corelativi“ ar depăşi logica sau ar ajunge în conflict cu ea dacă coincidenţa sau identitatea s-ar stabili direct între termeni; de exemplu între „parte“ şi „întreg“, între „substanţă“ şi „accident“ etc. Dar aceşti termeni coincid totdeauna printr-un al *treilea* termen, care în mentalitatea primitivului joacă un rol dominant. Există în mintea primitivului totdeauna un al treilea termen care face ca partea să coincidă cu întregul. Acest al treilea termen se referă la un ce de natură *magică*. Dar tocmai acest al treilea termen, deşi i se constată prezenţa, e trecut cu vederea ca al *treilea* de cei care vorbesc despre o logică particulară a primitivului. Dacă se interpolează în gândirea primitivului acest al treilea termen, ea devine logică în înţeles obişnuit. Pentru mentalitatea primitivă, „partea“ nu e „întregul“ în sens simbolic, cum foarte bine observă Bruhl sau Cassirer, ci în sens real. În sens real, da; dar nu pe planul fenomenalităţii, ci pe cel al esenţelor. Coincidenţa termenilor corelativi nu se face direct, ci prin mijlocirea ideii despre o esenţă magică comună „întregului“ şi „părţii“, „substanţei“ şi „accidentului“, „lucrului“ şi „imaginii“ etc. Interpolarea unui al „treilea termen“ între cei doi, care se exclud, e evidentă. Încât ne întrebăm: cu ce vor aceşti cercetători să-şi justifice ideea despre indiferenţa primitivului faţă de principiul identităţii sau al contradicţiei? Primitivul crede în „unităţi“ şi „identităţi“ magice *de* lucruri, tot aşa într-un „determinism magic“ *între* lucruri şi tot aşa în „puteri magice“ *în* lucruri. Conceptul dominant al lumii sale spirituale e magicul. (Magicul putându-se manifesta, după credinţa primitivului, în spaţiu şi în timp, dar nefiind condiţionat de structura, aşa cum ne-o imaginăm noi, a spaţiului şi a timpului.) Pentru primitiv există în afară de unităţile fenomenale ale lucrurilor şi unităţi magice de lucruri; aceste unităţi magice sunt posibile şi fără de contiguitatea în spaţiu şi în timp a lucrurilor. (O identitate magică e bunăoară aceea a indivizilor unui trib cu totemul, cu papagalul roşu la tribul Bororo.) Determinismul magic[1] e de asemenea posibil fără de contiguitatea

1. În cauzalitatea magică analogia are un rol important, cauza putând produce un efect asemănător ei. Cauza adesea nu e decât imitarea într-un anume fel a efectului dorit, de exemplu se desenează o antilopă pentru ca antilopa să iasă în calea celui ce doreşte s-o vâneze.

în spaţiu şi în timp dintre cauză şi efect. Ceea ce înseamnă că între cauză şi efect nu trebuie să fie numaidecât o legătură fizică. Efectul unei cauze se poate produce, după credinţa primitivului, la orice distanţă în spaţiu şi în timp. S-a remarcat că primitivul nu ţine seama decât în chip foarte secundar, şi nici aceasta totdeauna, de cauzalitatea fizică între fenomene. Pentru el fenomenele sunt în preponderenţă stăpânite de un determinism magic. După cum observă Cassirer, primitivul are chiar o tendinţă exagerată, hipertrofiată, de a vedea totul *determinat*; el bănuieşte cele mai ascunse cauze acolo unde omul civilizat nu vorbeşte decât despre ceva „întâmplător". Accidentele în bine şi în rău sunt pentru primitiv totdeauna magic determinate. În afară de aceste „unităţi magice de lucruri" şi în afară de acest „determinism magic" între lucruri, primitivul mai crede şi în puteri speciale tot magice, pe care le fixează în anume lucruri, deşi aceste puteri nu sunt legate de spaţiu şi de timp. Triburile primitive au diverse nume pentru puterea magică. Tribul Dakota crede într-o putere magică pe care o numeşte „vacanda", o putere care prin natura ei este în afară de spaţiu şi de timp şi e atribuită celor mai diverse lucruri, deşi nu tuturor lucrurilor. Pentru tribul Dakota soarele e „vacanda", luna, fulgerul, vântul, stelele, între oameni şamanii, apoi obiectele rituale şi anume locuri. Irochezii numesc puterea magică „oki", algonkinsii „manitu", cei de pe Coasta de Aur îi zic „vong", australienii „huringa", melanezii au numele „mana" etc. (A se vedea C.G. Jung: *Über die Energetik der Seele*, Zürich, 1928, p. 103.)

Categoriile intelectuale cu care lucrează primitivul (unităţile magice între lucruri, determinismul magic prin analogie, pe urmă acest concept despre puteri speciale magice) nu sunt singurele elemente constitutive ale concepţiei sale despre lume. Li se adaugă gândul spiritelor, al demonilor etc. Chiar şi spaţiul şi timpul dobândesc în mintea primitivului o structură specială, ce diferă calitativ de spaţiul şi timpul nostru. De notat însă că toate aceste elemente particulare nu reprezintă *funcţiuni logice*, ci pur şi simplu elemente particulare cu care operează logica primitivului, care întru nimic nu se deosebeşte de a noastră.

Primitivul, în lumea căruia există elementele magice, trage ultima consecvenţă logică din permanentele sale premise, nelăsându-se abătut în consecvenţa sa de nici o experienţă, care cel puţin aparent îl dezminte la fiecare pas. În fond, primitivul ştie instinctiv că experienţa

nu e în stare să decidă asupra unor realități, pentru el „realități", care sunt dincolo de experiența simțurilor. Dacă o vrajă magică nu-şi îndeplineşte efectul, aceasta pentru primitiv nu înseamnă că magicul nu există, ci cel mult că vraja n-a fost bine făcută, că în tehnica ei a intervenit o greşeală sau o imprecizie, sau că a fost anulată de o contravrajă. Deosebirea între gândirea primitivă şi gândirea ştiințifică nu constă în logică, ci în accentul pe care gândirea ştiințifică îl pune pe experiență şi pe tehnica experienței ca instanță de control a cunoaşterii. Experiența simțurilor e pentru primitiv orice, nu însă instanță de control a ideilor.

Teza despre o logică particulară a primitivului ar fi de susținut cu seriozitate numai dacă şi primitivul ar opera cu acelaşi material real sau imaginar ca şi noi, şi totuşi s-ar comporta atât de straniu pe cât se comportă. Atunci am putea spune în adevăr că în logica primitivului coincid „substanța" şi „accidentul", „persoana" şi „imaginea" etc. În logica primitivului, care e aceeaşi ca şi a noastră, intervine însă între aceşti termeni corelativi un al treilea termen, termenul magicului, care face ca ceea ce pentru noi e un „accident" să fie pentru el *echivalentul* unei „substanțe" şi ceea ce pentru noi e „imagine" să fie pentru el *echivalentul* complet al unei „persoane". Multe din categoriile şi conceptele noastre sunt în mentalitatea primitivului fără obiect. În genere, primitivul împarte lumea sa după alte categorii, dar judecă în conformitate cu aceleaşi legi logice ca şi noi. Mintea primitivă se deosebeşte de mintea civilizatului prin *elemente fundamentale de conținut, dar nu prin funcțiunile logice*. Astfel, despre o gândire sau logică particulară a primitivului nu se poate vorbi decât metaforic, adică într-un sens impropriu.

Incursiunea noastră în domeniul gândirii primitive a fost necesară spre a demonstra cât de nejustificată e teoria despre existența unei gândiri „prelogice". Ne-am întrebat mai sus dacă nu cumva dogma reprezintă, cu structura ei specială, care zdrobeşte principiile logice, o invazie în metafizică a gândirii arhaice-primitive sau prelogice. Am văzut că o gândire particulară primitivă, *prelogică* nu există. Prin aceasta se exclude de la sine raportarea dogmei la ea.

Dar ce legătură ar putea să fie între dogmă şi ideile magice în sine (substanțe magice, unități magice, determinism magic, puteri magice)? Primitivul îşi realizează ideile magice pe un plan imaginar-fantastic, într-un sens cum omului civilizat îi este imposibil să le întruchipeze.

Pentru primitiv, gândurile magice sunt elemente primare de înțelegere; orice idee magică are pentru el un sâmbure de sens înconjurat de un întreg halo de subînțelesuri, adânc trăite de el. Ideile magice au numai pentru omul civilizat, care le-a pierdut sensul, o înfățișare paradoxală, fiindcă omul civilizat vrea neapărat să le gândească cu ajutorul conceptelor sale nemagice. Ideile magice și conceptele nemagice sunt însă incomensurabile. Dacă se încearcă o transpunere a esențelor magice în termeni nemagici, se obțin desigur formule antinomice, fiindcă termenii nemagici sunt insuficienți să dea expresie magicului. Față de această situație, trebuie relevat că a vorbi numai despre o „substanță" magică e impropriu și că a o determina prin cuvintele „substanța magică e în întregime într-o parte a ei" ar însemna doar să traduci un gând magic, fantastic trăit, pe un plan de concepte abstracte prea înguste să definească magicul. Pentru primitivul care gândește în idei magice, acestea n-au un caracter antinomic[1]. Elemente magice se găsesc desigur și în multe paradoxii de ale gânditorilor mistici din toate timpurile. Așa, de exemplu, teza despre „uniunea mistică" a unor credincioși cu persoana lui Isus Hristos cuprinde un element vădit magic. Lui Isus Hristos i se atribuie o substanță magică în stare să îl pătrundă pe cel ce crede extatic în el. Exemple de elemente magice amestecate în gândirea mistică se găsesc nenumărate. Un exemplu e gândul despre procesul de transformare a spiritului omenesc în spirit divin printr-un fel de contagiune magică, care joacă un rol capital îndeosebi în misticismul islamic.

Din cauza naturii, pentru omul civilizat, deosebit de problematice, a ideilor magice, se impune ca în analiza structurală a formulelor dogmatice să nu se recurgă la formule în care intervin într-un fel sau altul elemente magice. Dogma trebuie ilustrată prin formule pur dogmatice. Astfel de formule pur dogmatice ni se par a fi: formula metafizică filonică sau aceea a Trinității.

---

1. Chiar dacă s-ar admite prin imposibil că esențele magice ar fi de natură antinomică în sens dogmatic, aceasta n-ar însemna că toate formulele dogmatice vorbesc despre esențe magice. Dogmaticul ar fi și în cazul acesta o noțiune mult mai largă decât magicul.

INTELECT ENSTATIC ŞI INTELECT ECSTATIC

În capitolele precedente am asemănat, cu exemplificările trebuincioase, dogma cu paradoxiile metafizicii profane, cu contradicțiile diferite ale gândirii ştiințifice şi cu aşa-numita gândire prelogică. Dogma a rezistat operațiilor comparative, ca un tip de cunoaştere aparte. Numai matematica a putut să ne ofere analogii şi echivalente de-ale dogmaticului. Exemplele matematicii nefiind de natură ontologică, fireşte că nu schimbă mult situația dată. Dogmaticul rămâne un tip de formulare cu desăvârşire încercuit în sine. Cu aceasta s-a pregătit terenul pentru o ultimă sinteză.

Structura vădit nelogică a dogmei i-a făcut pe unii gânditori să înțeleagă dogma exclusiv ca o jertfire a intelectului. Împrejurări secundare, care s-au amestecat în geneza dogmei, au contribuit la această nejustificată exagerare. Creştinismul a angajat, ce e drept, prin tezele sale tot sufletul omenesc, cu toate adâncimile sale raționale şi iraționale. Creştinismul, ca orice religie, se întemeia în primul rând pe credință. Era deci cât se poate de firesc ca, din moment ce dogmele erau formulate împotriva logicului, să nu mai fie socotite obiecte ale *intelectului*, ci momente corespondente ale *credinței*.

Sub acest unghi al credinței se cerea neapărat „sacrificiul intelectului", un sacrificiu care echivala cu o sinucidere a filozofiei. Creştinismul a produs acel tip de gânditori fanatici şi de credincioşi prăpăstioşi care țin cu orice preț să-şi împartă spiritul în două: până aici intelectul, dincolo credința. Tertulian care a spus: „Fiul lui Dumnezeu a murit, aceasta e de crezut fiindcă e o inepție; el a fost înmormântat şi a înviat, aceasta e sigur fiindcă e imposibil" – e întâiul printre acei stranii credincioşi care nu văd în dogmă decât totala jertfire a intelectului. De la Tertulian, prin Pascal, la Kierkegaard – tipul dualist, de altfel nespus de impozant, reapare veşnic pe scena tragică a istoriei. Astăzi, teologi precum Karl Barth sau Gogarten scot ultimele consecvențe din atitudinea care desparte, printr-un perete de netrecut, cunoaşterea de credință, intelectul de hotărârea religioasă. Exemplul cel mai impresionant de consecvență de atitudine rămâne în privința aceasta Kierkegaard. Trebuie să recunoaştem că e foarte greu să smulgi dogmele din legătura lor cu întreg complexul creştin. Cât timp luăm dogmele drept obiecte de credință, o izolare

a lor pe un plan pur intelectual e deosebit de anevoioasă. Kierkegaard e înainte de toate creştin. El s-a ataşat printr-o hotărâre religioasă la acest complex dogmatic şi ca urmare i-a fost cu neputinţă să mai privească dogma în abstract, detaşată de necesităţile de autoafirmare ale credinţei. Noi ne-am aşezat dintru început în afară de creştinism, în afară de credinţă şi, analizând dogmaticul pe un plan abstract, ne-am străduit să privim dogmaticul numai sub latura sa intelectuală şi metafizică. Am ocolit înadins tot timpul dogma ca obiect în corespondenţă cu credinţa şi cu hotărârea religioasă[1]. Rupând dogma din complexul creştin, am năzuit la analiza ei structurală, formală, din punct de vedere pur intelectual, şi i-am arătat firea. Despuiate de conţinutul lor şi de aderenţele religioase şi *sublimate* la esenţialul structural, dogmele iau o înfăţişare subţire şi străvezie de *mod de a gândi*. Dogmaticul, ca articulaţie de gândire, a apărut şi în afară de creştinism şi ar putea să apară oricând din nou în cadrul metafizicii profane. Cu alt conţinut, desigur, şi împletit din alte concepte. Dar totuşi dogmatic. Dogmatic în sens de formulare *intelectuală* a unui ce metafizic, şi nu în înţeles de credinţă care nu îngăduie discuţie. Dogmele au ajuns numai prin îmbinarea lor cu factorul „credinţă“ în acea stare specială, prin care ele izbutesc să sperie pe orice filozof cumsecade, în starea de rigiditate şi imuabilitate absolută pe care am putea-o numi „stare cataleptică“. Teologii, care închipuie dogma ca trăsătură de unire între revelaţie şi credinţă, văd în catalepsia dogmei o însuşire esenţială şi *sine qua non* a acesteia. Or, această catalepsie e mai mult un accident. Dogmaticul urmează să fie scos din paranteza revelaţie–credinţă[2] în care a fost închis şi trebuie reaşezat în

1. Ceea ce nu înseamnă că n-am recunoaşte importanţa „credinţei“. Am voit numai să arătăm odată şi altă latură a dogmaticului, cea intelectuală.

2. Se va răspunde că există totuşi o deosebire esenţială între dogmele credinţei şi formulele filozofice, anume aceea că dogmele creştine se referă la realităţi unice, pe când formulele filozofice s-ar referi mai mult la fapte generale. Deosebirea, cel puţin în forma aceasta tranşantă, desigur că nu există. Metafizica profană nu vorbeşte exclusiv despre fapte generale: Dumnezeu, lumea – ca totalităţi – sunt fapte unice, fie că sunt obiecte de filozofare, fie că sunt obiecte de dogmatizare. Nu trebuie pe urmă să uităm că, dacă unele dogme creştine se referă exclusiv la un fenomen istoric, individual (apariţia lui Isus), aceasta nu înseamnă numaidecât că intelectul filozofic nu are dreptul să se ocupe de asemenea fenomene unice. În domeniul istoriei, intelectul are în genere de-a face cu fapte unice, şi totuşi intelectul nu renunţă la studiul lor. Nu e mai puţin adevărat că dogmele creştine existente se raportează în adevăr

procesul dinamic pe care-l comportă. Dogmaticul, absorbit de credinţă, trebuie adus din nou în starea creatoare, în care neîndoios s-a mai găsit odată, timp de câteva veacuri. Prin altoirea pe credinţă, gândirea dogmatică s-a oprit în dezvoltarea sa la forme ce nu sunt decât caricatura embrionară a unor forme posibile în viitor.

Distingem două stări fundamentale ale intelectului: starea „enstatică“ şi starea „ec-statică“. Cât timp intelectul se aşază în cadrul

---

la fapte unice: Dumnezeu-Tatăl, Logosul, Sfântul Duh; şi îndeosebi la apariţia individuală a lui Isus. Gânditori religioşi şi teologi ca Kierkegaard şi Gogarten au fost impresionaţi mai ales de natura aceasta a dogmelor. În consecinţă, ei îşi închipuie că dogmele se pot aduce în legătură cu credinţa, dar nicidecum cu cunoaşterea intelectuală. Intelectul ar avea ca obiect adevăruri generale sau necesare, credinţa – întâmplări sau fapte singulare. Nu tăgăduim că această afirmaţie redă un aspect caracteristic al credinţei creştine în forma ei consacrată. Urmează de aici că dogmaticul în sine constă în raportarea la ceva *unic*? Sau reprezintă raportarea la ceva unic numai o complicaţie a credinţei, fără ca prin ea să se definească dogmaticul în sine? Se poate lesne demonstra că dogmaticul nu trebuie să se raporteze prin însăşi structura sa la ceva unic. Dogma teologică care afirmă că Dumnezeu e o fiinţă în trei persoane, o substanţă în trei ipostaze, e fixată asupra realităţii unice a lui Dumnezeu. Dar nu trebuie decât să generalizăm formula spre a arăta că ea rămâne dogmatică şi după această operaţie. Să ne închipuim, făcând un experiment intelectual, că ar exista nenumărate sau cel puţin foarte multe spirite de natură divină. Şi să admitem apoi că oricare din aceste spirite ar avea mai multe ipostaze, că ipostazele alcătuiesc în toate cazurile fiinţe unice. Formula dogmatică în chestiune ar avea în cazul acesta un aspect general, şi dogma teologică a Trinităţii n-ar fi decât un caz special al ei. Iată deci un exemplu că dogmaticul poate să fie formulă generală, fără ca prin aceasta să-şi piardă caracterul dogmatic în înţelesul ce l-am dat noi acestui termen. Alt exemplu: dogma cristologică afirmă cele două naturi unite, dar neamestecate, în persoana lui Isus. Să se generalizeze aceasta asupra tuturor oamenilor, afirmându-se despre fiecare că e „persoană unică alcătuită din două naturi, că e şi un om întreg, şi spirit divin întreg (fiecare om, încarnarea unuia din multele spirite divine admise la generalizarea de mai înainte a dogmei trinitare)“. Dogma nu şi-ar pierde caracterul dogmatic printr-o astfel de generalizare (pe care o facem numai ca experiment intelectual şi nicidecum cu intenţia de a o susţine metafizic). S-a făcut astfel dovada vădită că dogmaticul se poate articula în generalităţi şi se poate referi la generalităţi. În această privinţă nu e deci nici o deosebire între dogmă şi alte formule ale metafizicii profane. Constatăm însă, de altă parte, că în doctrina creştină dogmaticul e de fapt fixat asupra unor realităţi unice (dogma cristologică). Aici intervine direct credinţa. Procesul de fixare a dogmaticului asupra unicului nu poate să fie justificat decât prin magia credinţei. Sub unghiul „credinţei“ dogmele au desigur şi alte aspecte interesante, care însă nu ne interesează aici.

funcțiilor sale logice normale, e enstatic. Din moment ce intelectul, pentru a formula ceva cu ajutorul conceptelor ce-i stau la dispoziție, trebuie să evadeze din sine, să se așeze cu hotărâre în afară de sine, în nepotrivire ireconciliabilă cu funcțiile sale logice, el devine ecstatic.

Intelectul care de dragul logicii sale neagă concretul, intelectul care organizează logic concretul, dezinteresându-se de antinomiile latente ale acestuia, intelectul care creează concepte logice pe un plan abstract împotriva concretului e totdeauna intelect enstatic; chiar și atunci când la limitele sale admite un transcendent acategorial, el e intelect enstatic. În toate aceste cazuri intelectul nu se depășește, nu iese din sine, nu sare din funcțiile sale logice normale. Mai mult: intelectul care se împacă cu concretul, apropiindu-se de el dialectic prin succesive creații de „concepte concrete", deși are o înfățișare hibridă, poate fi socotit încă tot enstatic. Ceea ce în procesul dialectic pare o ieșire din sine a intelectului e de fapt doar o lărgire a intelectului prin concesii făcute concretului. În procesul dialectic, intelectul face un pas în afară pentru ca imediat să se reconstituie în toată plinătatea sa, conceptual îmbogățit.

Intelectul însă, care spre a formula un ce transcendent s-a așezat net și definitiv în afară de funcțiile sale logice (deci și în afară de concretul care dă ocazii de îmbogățire dialectică), intelectul care sare din sine, din încheieturile sale funcționale, utilizând totuși concepte intelectuale, e intelect ecstatic. *Dogma e un produs al „intelectului ecstatic"* pe temeiul unui material dat.

Iată cum, pătrunzând tot mai adânc în miezul structural al dogmei, am izbutit s-o subliniem într-atât că se confundă cu o stare specială a intelectului. Cu starea din care a trebuit să ia naștere. Sublimarea dogmei și curățirea ei succesivă de orice zgură accidentală ne-au dus la stabilirea conceptelor de *intelect enstatic* și *intelect ecstatic*, care alcătuiesc axa studiului nostru. Rămâne de acum să arătăm că intelectul *ecstatic*, care în această formă sublimată s-a degajat de orice conținut, de orice dogmă cunoscută, creștină sau necreștină, trebuie reintegrat în toate drepturile sale.

Metafizica veacurilor din urmă, în toate încercările ei, a fost un pestriț produs al intelectului enstatic. Se știe cum au sfârșit toate aceste încercări. Introducerea în metafizica profană (singura care vine în discuție pentru un filozof) a unui nou principiu generator se impune. Credem că nu e departe ziua când metafizica va face din nou apel la metodica intelectului *ecstatic*. Dar despre aceasta în viitoare capitole.

O lămurire e necesară în ce priveşte termenul „ecstatic". Când atribuim dogma intelectului ecstatic, o facem fără de nici o aluzie la ceea ce de obicei se numeşte „extaz" (în înțeles emoțional, afectiv). În cazul dogmei, cel ce se aşază în afară de sine e „intelectul", nu „sufletul". Nu aducem dogma nici în legătură cu extazul neoplatonic, în înțeles de unire cu acategorialul şi de pierdere a omului în unitatea absolută a lui Dumnezeu. Ecstatic nu înseamnă aici decât ec-static, stare în afară de sine, evadarea centrului în afară de cerc. Pentru preîntâmpinarea oricărei confuzii, vom vorbi nu despre „ecstazul" intelectului, ci despre *ecstazia* intelectului. Dacă ni s-ar cere să caracterizăm cu un termen pregnant şi definitiv formula dogmatică, am renunța la termenul de „paradoxie" care are atâtea înțelesuri, inevitabil izvor de echivocuri, şi am recurge la termenul de „ecstazie". Orice formulă dogmatică reprezintă o *ecstazie intelectuală*. Se va înțelege acum mai bine ceea ce trebuia încă să ascundem când afirmam, în introducerea studiului nostru, că dogma, deşi implică o renunțare la intelect, se formulează pe un plan tot de intelectualitate.

Intelectul, a cărui stare normală e cea enstatică, nu se decide niciodată din proprie inițiativă, din al său îndemn, la ecstazie. Impulsul pentru ecstazie i se dă din afară. Numai un motiv covârşitor are darul să prilejuiască intelectului o ecstazie şi să o sprijine. Un asemenea motiv poate fi autoritatea cuvântului presupus ca *revelat*[1]. Cazul, evident, nu implică autenticitatea unei revelații, ci implică doar existența unei premise (care poate fi şi falsă) că un anume cuvânt (de exemplu conținutul Bibliei) ar fi un fapt revelat. Cuvântul presupus ca „revelat" trebuie să aibă, fireşte, şi el un cuprins de-o anume natură, trebuie să cuprindă sământa pentru o antinomie, pentru ca să poată împinge intelectul spre ecstazie. (Sunt şi aşa-zise „revelații" de natură rațională.) Adăugăm totuşi, şi aceasta e foarte important, că motivul care prilejuieşte intelectului o ecstazie nu trebuie să fie neapărat o pretinsă „revelație". Acelaşi rol îl poate juca şi *experiența*. (Despre aceasta mai târziu.) Condiția absolut necesară, fără de care intelectul nu se decide pentru ecstazie, e deci nu o revelație (reală sau fictivă), ci, simplu, numai un impuls covârşitor din afară. Spre a lua asupră-şi

1. Aceasta a fost justificarea „dogmaticului" pentru un Filon sau pentru Părinții Bisericii. Filon vedea în Vechiul Testament o „revelație divină", Părinții Bisericii vedeau în ambele Testamente tot o „revelație divină".

riscul unui salt din sine, intelectul are nevoie de-o scândură de salt. „Impulsul saltului ecstatic“, cum am voi să numim factorul din afară care dă intelectului ocazii şi îndemn pentru formule dogmatice (antinomii transfigurate), aparţine obiectului. În împrejurarea că intelectul nu se decide din proprie iniţiativă la ecstazie, vedem o nouă diferenţă ce desparte gândirea dogmatică de gândirea dialectică. Gândirea dialectică duce prin chiar natura ei la poziţii antinomice şi la ieşirea din aceste poziţii prin sinteza lor conceptuală. În gândirea dogmatică intelectul e silit din afară la saltul în antinomie şi, odată saltul săvârşit, intelectul rămâne în noua poziţie, care echivalează cu *acceptarea* unei antinomii, a unei antinomii transfigurate apoi în expresie a unui mister.

În legătură cu „impulsul pentru saltul ecstatic“ e cazul să se vorbească şi despre diagnoza diferenţială între „formula dogmatică“ şi „nonsens“. Am afirmat într-unul din capitolele precedente că uneori propoziţii cu înfăţişare de nonsens pot să fie expresia unui mister sau a unui „ultim sens“. Cu aceasta nu se deschide însă poarta pentru invazia nonsensului în gândirea filozofică. În sine, o propoziţie care are un sens nu reprezintă numaidecât o garanţie că îi corespunde o realitate. (Thales a spus: „Toate lucrurile sunt făcute din apă.“ Propoziţie cu sens, dar dezminţită de experienţă.) Invers, o propoziţie cu înfăţişare de nonsens nu-şi taie prin aceasta posibilitatea de a avea un raport cu realul (în înţelesul de expresie a unui mister). În cele din urmă, tot experienţa e chemată să decidă şi asupra conţinutului unei propoziţii cu înfăţişare de nonsens; dacă experienţa decide pentru, aceasta va însemna că propoziţia cu înfăţişare de nonsens e expresia unui sens inaccesibil intelectului. O formulă dogmatică e o propoziţie cu înfăţişare de nonsens. Prin ce se deosebeşte de nonsensul de toate zilele? Formula dogmatică a fost, în cazurile despre care am vorbit până acum, astfel formulată încât intenţional se referă la un ce transcendent. Se exclude astfel de la o comparaţie cu formula dogmatică orice nonsens care constă dintr-o simplă alăturare anapoda de cuvinte. Oricare din formulele dogmatice despre care am vorbit a fost formulată pe temeiul unui *material dat*, căruia i s-a atribuit autoritate de *revelaţie* divină. În toate cazurile s-a ajuns la o formulă dogmatică numai în urma unui *impuls* care duce la o ecstazie intelectuală. Pentru Părinţii Bisericii calitatea de „revelaţie“ a cuvântului biblic a constituit un impuls şi un motiv suficient pentru

ecstazia intelectuală. Din punct de vedere filozofic, acest „impuls pentru saltul ecstatic“, această justificare a ecstaziei sunt insuficiente. Totuşi raportarea la „revelaţie“ constituie un criteriu spre a deosebi o formulă dogmatică (în cristalizările sale istoric consacrate) de un simplu nonsens. Pentru orice nouă formulă dogmatică în sens filozofic poate cădea în discuţie, ca „impuls şi justificare ale ecstaziei“, nu vreo pretinsă revelaţie, ci – în sensul ei cel mai larg – numai experienţa. Experienţa poate alcătui, sub acest unghi, echivalentul unei singure şi definitive revelaţii şi să joace în viitor, ca temei pentru formule dogmatice, acelaşi rol pe care l-au jucat altădată pretinsele revelaţii. Ecstazia presupune aplicarea asupra unui material dat (pe cale de pretinsă revelaţie sau de experienţă) a tuturor metodelor intelectului enstatic, până la epuizarea lor. Experienţa prelucrată şi organizată prin metodica intelectului enstatic (mitic sau raţional) duce în chip necesar şi inevitabil în anume cazuri la ecstazie. Materialul dat al experienţei e de aşa natură încât intelectul nu-l poate totdeauna asimila complet şi într-un singur sens prin enstazie, intelectul e uneori *silit* să iasă din sine spre a-l putea formula în ultime sinteze. Ecstazia implică deci epuizarea enstaziei. De câte ori ni se oferă o propoziţie cu înfăţişare de nonsens şi cu pretenţie de „dogmă“, trebuie văzut dacă ea se întemeiază pe o adevărată ecstazie, conştient realizată ca atare după ce obiectul formulat în propoziţie a fost supus tuturor operaţiilor ce le poate săvârşi asupra sa intelectul enstatic. Se va vedea atunci cum simplul nonsens se spulberă la cel dintâi pas.

Printre criteriile diferenţiale ale formulei dogmatice mai amintim unul care se referă tot la geneza ei. O formulă dogmatică se produce în zona de interferenţă a două serii contrare de argumente, dintre care o serie duce (totdeauna pe baza unui material dat) la enunţarea unei teze şi o sprijină, şi altă serie la enunţarea unei antiteze şi o sprijină. Când cele două serii de argumente sau linii logice sunt deopotrivă de tari, locul lor de interferenţă devine lesne centrul de cristalizare al unei formule dogmatice. Natural că interferenţa liniilor logice nu trebuie să ducă neapărat la o formulă dogmatică, aceeaşi împrejurare poate să prilejuiască şi o sinteză dialectică sau o sinteză raţională. Interferenţa liniilor logice constituie însă un criteriu pentru o diagnoză diferenţială între o formulă dogmatică şi „nonsens“.

DOGMA ŞI TRANSCENDENTUL

Prin „transcendent“ se înțelege de obicei ceea ce trece nu numai dincolo de experiență, ci şi de toate posibilitățile de amplificare tehnică a experienței.

Transcendentul e prin definiție proiectat dincolo de linia faptelor ce sunt sau pot să devină obiecte ale simțurilor. Experiența simțurilor, ca o primă instanță de control a cunoaşterii, cum e admisă în ştiința actuală, are numai legături foarte indirecte cu transcendentul. Ideile despre transcendent sunt dincolo de orice control „direct“ al experienței.

În ce priveşte posibilitățile de cunoaştere, transcendentul a fost conceput în filozofia şi în metafizica timpurilor în diferite chipuri. Gânditorii din toate timpurile, preocupați de „lucrurile de dincolo“, s-au oprit la una din următoarele posibilități de contact cu transcendentul.

1. *Transcendentul e raționalizabil şi formulabil.* Exemple de filozofii care concep în acest chip transcendentul ni se îmbie o mulțime în istoria gândirii greceşti şi în cea europeană. Eleații, Aristotel, Spinoza, Leibniz ne-au dat clădirile cele mai monumentale.

2. *Transcendentul e trăibil printr-un fel de intuiție intelectuală* şi descriptibil cel puțin metaforic, sau negativ formulabil. Exemple: unicul lui Plotin, absolutul lui Schelling, conştiința lui Bergson şi cam de aceeaşi natură „fenomenele originare“ la Goethe.

3. *Transcendentul e dialectic raționalizabil şi formulabil.* Hegel îşi construieşte transcendentul, un transcendent care poate să fie în aceeaşi măsură numit şi imanent, printr-o împăcare creatoare a intelectului cu concretul, prin construcții antinomice-sintetice.

4. *Transcendentul e neraționalizabil şi neformulabil. Exemple*: agnosticismul, criticismul kantian.

5. *Transcendentul e neraționalizabil, dar formulabil. Exemple*: dogmatismul filonic, gnostic, creştin.

Socotim concepțiile despre posibilitățile de cunoaştere ale transcendentului, nr. 2 şi 3, drept variante hibride, derivând dintr-o tendință confuză de a împăca intelectul cu concretul intuitiv. Din atitudini clare şi nete rezultă numai concepțiile 1, 4, 5. Asupra acestora trebuie să stăruim puțin:

a) Transcendentul[1] e raţionalizabil şi formulabil;
b) Transcendentul e neraţionalizabil şi neformulabil;
c) Trancendentul e neraţionalizabil, dar formulabil.

Afirmaţiile acestea despre posibilitatea de cunoaştere a transcendentului sunt tot atâtea teze puse la temelia diverselor sisteme de metafizică.

Spinoza, gânditorul care a crezut mai tare decât oricare altul că transcendentul e raţionalizabil şi formulabil (*more geometrico*), a clădit neîndoios un admirabil sistem, dar în cadrul sistemului său dificultăţile logice abundă. Spinoza n-a putut să le învingă, el le-a ocolit cel mult, neluând act de prezenţa lor. Metafizicienii, din cei zece ochi câţi au, ştiu să închidă cel puţin nouă când e vorba să nu ia seama la rezistenţele ce se opun raţionalizării existenţei.

Un Leibniz, spirit neobişnuit de sintetic, s-a strecurat printre greutăţi metafizice cu artă de mare diplomat, dar n-a izbutit prin subtilităţile sale împreunătoare de puncte de vedere contrare decât să trezească şi mai mult bănuielile celor ce nu vor să cadă în multipla cursă a tezei că transcendentul ar fi raţionalizabil. În fond, metafizica raţionalistă a lăsat în urma ei mai mult îndoieli decât certitudini. Nu e de mirat că un Kant şi-a închinat toată viaţa sarcinii de a demonstra că transcendentul e neraţionalizabil şi neformulabil. Critica ce o făcea Kant cunoaşterii a legat de pământ multe elanuri creatoare de lumi. Dar să vedem dacă această critică depăşeşte în temeiurile ei valoarea unor simple afirmaţii.

Kant afirmă că aplicarea, dincolo de experienţa simţurilor, a categoriilor intelectuale duce inevitabil la afirmaţii antinomice despre transcendent. Din faptul că aplicarea categoriilor asupra transcendentului duce la antinomii, Kant a dedus că noţiunile categoriale nu se pot aplica decât în cadrul experienţei şi că transcendentul e neraţionalizabil şi neformulabil. Să vedem dacă chestiunea aceasta nu are şi unele aspecte pe care Kant le-a trecut cu vederea.

E în adevăr atât de sigur că aplicarea categoriilor asupra transcendentului duce inevitabil la antinomii? Ştiut este că în demonstraţia lui Kant joacă în acest punct un deosebit rol aşa-numitele „antinomii matematice“ ale transcendentului. Dar deja Hegel s-a văzut silit să dovedească că atât tezele, cât şi antitezele acestor antinomii se reduc

1. Transcendentul depăşeşte mult ideea de Dumnezeu.

la simple afirmații şi că argumentările pe care le întemeiază Kant sunt un simulacru de argumentări. Deci acel „inevitabil“ al antinomiilor dispare, şi cu aceasta afirmația că aplicarea categoriilor asupra transcendentului sfârşeşte în antinomii îşi pierde stringența logică pe care Kant a dorit să i-o dea[1].

Dar chiar dacă s-ar demonstra cu mai multă putere de seducție că tentativele de a raționaliza transcendentul duc inevitabil la antinomii, constituie oare aceasta şi o dovadă că conceptele, categoriile sunt, în aplicarea lor asupra transcendentului, iluzorii? Câtuşi de puțin. Faptul în chestiune ar proba tot aşa de bine *prezența antinomicului*, într-un sens incomprehensibil pentru noi, *în însăşi firea transcendentului*. Or, aceasta e teza dogmatică. Cât timp tezele minții omeneşti nu admit să fie confruntate direct cu transcendentul, teoria kantiană că transcendentul e neraționalizabil şi neformulabil rămâne o simplă afirmație, ca şi teza raționalistă, ca şi teza dogmatică. Din această situație nu este ieşire. Hotărârea spiritului pentru una din aceste teze depinde de o seamă de alte considerente.

Dogma, spre deosebire de metodele mai mult sau mai puțin exclusiviste ale intelectului enstatic, nu exclude nici una din celelalte metode. Din contră, intelectul ecstatic intră în funcțiune numai după ce toate metodele enstatice au fost epuizate fără rezultat concludent. Dogma nu opreşte ca transcendentul să fie adesea raționalizat sau gândit dialectic, sau construit într-un concret imaginar, sau intuit prin identificare cu el, fiindcă dogmaticul nu anexează principial tot ce e transcendent. Metoda dogmatică se aplică acolo unde nici una din metodele enstatice nu istoveşte transcendentul şi unde transcendentul devine absolut opac pentru ele. Deplin edificatoare în privința aceasta e însăşi metafizica creştină, care, deşi născută dintr-un

1. Întâile două antinomii kantiene:

I. Teză: Lumea are un început în timp şi e limitată în spațiu.

Antiteză: Lumea e infinită în timp şi infinită în spațiu.

II. Teză: Substanțele lumii sunt compuse din elemente simple.

Antiteză: Nu există elemente simple, totul e compus.

Hegel scrie: *Die kantischen Antinomien näher betrachtet enthalten nichts anderes als die ganz einfache kategorische Behauptung* eines jeden *der zwei entgegengesetzten Momente einer Bestimmung für sich* isoliert *von der andern. Aber dabei ist diese einfache kategorische oder eigentlich assertorische Behauptung in ein schiefes, verdrehtes Gerüst von Räsonnement eingehüllt, wodurch ein Schein von Beweisen hervorgebracht... wird* (*W. der Logik*).

apetit dogmatic, apela la dogmatic numai în cazurile când nici teza raționalistă, nici antiteza raționalistă nu epuizau toate argumentele filozofice şi toate dovezile textelor biblice. (Textele biblice cădeau pentru Sfinții Părinți mai greu în cumpănă decât argumentele filozofice.) Atât teza, cât şi antiteza găsind dovezi deopotrivă de tari, se făcea apel la tăierea nodurilor gordiene prin formule dogmatice.

Nici un sistem de metafizică întemeiat pe metode de-ale intelectului enstatic n-a fost în stare să raționalizeze neted şi complet experiența şi transcendentul; după toate au rămas resturi neraționalizabile. Nu se solicită prin aceasta chiar suprema hotărâre a dogmatizării? Desigur că nu tot ce e transcendent trebuie neapărat să fie dogmatic şi dogmatizabil. În transcendent există fără îndoială şi momente în întregime străine nouă, în sensul de invincibile goluri metafizice.

În timp ce raționalismul construieşte transcendentul în analogie cu logicul şi cu concretul, dogmatismul îl construieşte în dezacord cu logicul şi concretul, postulându-l ca neraționalizabil.

În timp ce criticismul vrea un transcendent neraționalizabil, neconstruibil şi neformulabil, dogmatismul susține un transcendent neraționalizabil şi neconstruibil, dar formulabil. Dogma formulează transcendentul fără de a-i răpi caracterul de mister. Pentru agnosticismul kantian există un mister cosmic absolut, un mister oarecum omogen, fără dimensiuni, ascuns pretutindeni în dosul lumii văzute. Pentru intelectul ecstatic există mistere articulate, mistere cu dimensiunea adâncului, mistere nepricepute, dar fixabile, mistere cu relief, cu încheieturi, un mister eterogen. Față de misterul agnostic – misterele dogmatice sunt un fel de mistere potențate de diferite grade.

Misterul formulat într-o propoziție dogmatică se deosebeşte, prin *particularismul* său, de misterul agnostic, dar şi de misterul metafizicii care se complace într-un transcendent acategorial. Orice formulă dogmatică vrea să fixeze un mister al ei; oricărei formule dogmatice îi corespunde teoretic un mister care-şi are particularitatea sa. Misterul agnostic e dezarticulat şi amorf, misterul gândit de metafizica transcendentului acategorial e unic şi absoarbe în sine toate lucrurile. Misterul dogmatic e plural. Dogmaticul prinde misterele sub aspectul fiecăruia; aspect care face din fiecare un anume mister. Pentru formularea unui mister, dogmatismul va întrebuința antinomii transfigurate şi categorii diferite de la caz la caz. Dogmatismul se

mişcă într-o zonă de diferenţe şi apără misterele de revărsare în marea fără culoare a unicului acategorial. Particularismul e o însuşire deosebit de importantă a gândirii dogmatice. Dar particularismul acesta nu trebuie dus aşa departe încât să se atribuie gândirii dogmatice drept obiect numai fapte *unice*. Particularismul gândirii dogmatice se împacă şi cu un înalt grad de generalitate al obiectului său. Faptul însă că gândirea dogmatică încearcă să fixeze un mister (individual sau general) în caracterul său propriu, care-i aparţine numai lui, e esenţial şi defineşte complet ceva ce voim prin termenul de „particularism" al gândirii dogmatice. Vom vedea mai târziu că gândirea dogmatică întrece, tocmai prin particularismul său, cadrul metafizicii, fiind susceptibil de a se integra şi domeniului „ştiinţific". Dar înainte de a expune posibilitatea de integrare în domeniul ştiinţific a gândirii dogmatice, va trebui să stăruim încă un moment asupra raportului – sub aspectul său cel mai abstract posibil – între formula dogmatică şi misterul cosmic.

Dacă determinăm „cunoaşterea înţelegătoare" în raporturile sale posibile cu misterul cosmic (acesta fie ca un singur mare *X*, fie ca un multiplu *x*), obţinem câteva interesante diferenţieri.

Cunoaşterea, care organizează şi-şi pătrunde obiectul (un *X*, nenumărate *x*-uri) raţionalizându-l prin vreuna din metodele intelectului enstatic, o putem socoti drept o cunoaştere pozitivă, cu semnul plus (plus-cunoaştere). Cunoaşterea ce se găseşte în imposibilitate de a-şi pătrunde în vreun mod oarecare obiectul constituie o limită sau un punct de plecare; acesteia i se poate da semnul zero (zero-cunoaştere). Cunoaşterea dogmatică ce-şi formulează obiectul, articulându-l ca mister imposibil de construit sau de raţionalizat, o putem socoti drept o cunoaştere cu semnul minus (minus-cunoaştere). Potrivit acestor delimitări cvasimatematice ale tipurilor de cunoaştere, se poate spune că *în cadrul plus-cunoaşterii spiritul omenesc tinde să reducă misterul cosmic*, întru cât e reductibil, cantitativ şi calitativ, în esenţa sa, *la un minimum*; *în cadrul minus-cunoaşterii spiritul omenesc tinde să fixeze*, unde se poate şi când se poate, *misterul cosmic în maximumul său de adâncime şi de relief*.

Ceea ce încercăm aici e împreunat cu tot riscul ineditului. Nimeni însă nu s-a gândit până acum să înzestreze cunoaşterea cu mai mult decât o dimensiune. S-a ştiut că sunt posibile diverse tipuri, diverse variante ale cunoaşterii (mitică, raţională, intuitivă, dialectică etc.),

dar tuturor tipurilor de cunoaştere li s-a atribuit acelaşi *sens unic* de reducere la minimum a misterului cosmic (în înţeles cantitativ şi calitativ).

Prin stabilirea variantei dogmatice nu se introduce numai un nou tip în cadrul cunoaşterii, ci şi o a doua direcţie, şi anume aceea de potenţare la maximum a unui oarecare mister. Statornicirea tipului de cunoaştere dogmatic face necesară introducerea, în teoria cunoaşterii, a conceptului de „direcţie“, ca în matematică. (Fireşte că termenii de plus şi minus nu-i întrebuinţăm exact cu acelaşi înţeles ca în matematică, dar credem că e greu să găsim expresii care să redea, cel puţin metaforic, mai bine diferenţa de sens, de direcţie, pe care o constatăm sub diferite forme în cadrul cunoaşterii.) Cunoaşterea, întru cât tinde să înţeleagă „marele sau multiplul *X*“, se prezintă nu ca un mănunchi de tipuri diverse, rezultând dintr-o atitudine cu sens unic, ci ca felurite tipuri rezultând din atitudini cu sensuri opuse, plus şi minus.

Introducerea termenului de „direcţie“, „sens“ (plus, minus), în teoria cunoaşterii e condiţionată de raportarea subiectului cognitiv la un „mister“ ca obiect. Dacă subiectul cognitiv se hotărăşte pentru atitudinea plus, atunci „misterul“ va fi supus unei operaţii reductive; dacă subiectul cognitiv se hotărăşte pentru atitudinea minus, atunci misterul va fi supus unei operaţii de potenţare. Cum atitudinea plus e cea firească, nici un subiect cognitiv nu va încerca operaţia de potenţare înainte de a fi epuizat toate metodele reductive. Atât operaţia reductivă, cât şi operaţia de potenţare sunt susceptibile de a deveni adevărate procese, care progresează indefinit în etape, în aceeaşi direcţie proprie fiecăreia (plus sau minus). Teoria aceasta a „direcţiilor“ se întemeiază pe ideea că obiectul deplin al „cunoaşterii înţelegătoare“ e *misterul* sau „un“ mister oarecare (*X*). Punctul de indiferenţă între cele două direcţii, adică punctul care corespunde atitudinii numite de noi „zero-cunoaştere“, coincide cu admiterea obiectului-mister fie ca punct de plecare al cunoaşterii înţelegătoare, fie ca un ce definitiv, care refuză atât operaţia reductivă, cât şi cea de potenţare.

S-ar putea construi o întreagă teorie a cunoaşterii pe baza raportării subiectului cognitiv la mister ca „obiect“.[1] Rolul pe care lumea

1. A se vedea al doilea studiu din această *Trilogie a cunoaşterii*, studiu intitulat „Cunoaşterea luciferică“.

sensibilă (datele simțurilor) l-ar dobândi în cadrul unei asemenea teorii ar fi acela de complex de „semne ale misterului“, de „complex de simptome ale obiectului“, dar nu de „obiect“. Datele simțurilor ar înceta de a mai fi *obiect* al cunoaşterii şi ar împrumuta sensul de „semne ale obiectului“ sau ale „misterului“; ale misterului ce urmează să fie *mitizat*, *raționalizat*, *construit* sau – inversând procesul – ale „misterului“ ce urmează să fie *potențat* în calitatea sa de „mister“. Într-o asemenea teorie a cunoaşterii *subiectul cognitiv n-ar ieşi de fapt niciodată din ochiul misterului. Toate actele şi procedeele cognitive se reduc la operații cu mistere. Prin unele operații, cele ale intelectului enstatic, misterele s-ar împuțina şi s-ar atenua fără a dispărea niciodată complet, prin alte operații (ale intelectului ecstatic)*, *misterele sau cel puțin unele din ele s-ar potența. Obiectul* cunoaşterii înțelegătoare e *misterul. Problema* cunoaşterii înțelegătoare e sau *reducerea*, sau *potențarea* „misterului“. Pentru realizarea acestei duble probleme, cunoaşterea are la îndemână procedeele intelectului enstatic şi ale intelectului ecstatic.

DOGMA ŞI EXPERIENȚA

Sensul filozofic cel mai larg ce poate fi dat cuvântului „experiență“, şi căruia nimeni nu i se va opune cu seriozitate, e desigur acela de „intuiție organizată şi organizabilă“. Definiția nu e nici atât de largă ca să sucombe de anemie, nici atât de strâmtă ca să devină anexă a unui sistem filozofic oarecare. Intelectul enstatic (filozofic sau ştiințific sau naiv) a avut totdeauna aderențe cu experiența în acest larg înțeles. Accentul ce s-a pus pe experiență a variat însă după timpuri. Experiența a fost când numai scândură de salt pentru construcții metafizice sau ştiințifice clădite pe un podiş imaginar, când oarecum ținta finală a cunoaşterii (pozitivismul pur). Extremele acestea închid între ele diverse posibilități şi variante intermediare. Cam la punctul de intersecție al celor două tendințe s-a statornicit, cu o lungă tradiție în urma ei, atitudinea ştiințifică oficială. Ştiința, amestec de rezervă şi îndrăzneală, de exactitudine şi imaginație, îşi îngăduie anume construcții sub controlul permanent al experienței. Filozofia naturii din toate timpurile, precum şi fizica şi ştiințele naturale şi-au văzut

menirea în a lămuri fenomenele constatate pe cale de experienţă. Ambiţia cunoaşterii „ştiinţifice“ a fost aproape totdeauna *construcţia teoretică* în marginea faptelor *experienţei.* Construcţiile acestea, de la ideea atomilor a lui Democrit până la atomii ca un fel de sisteme planetare în miniatură ai lui Niels Bohr, de la conceptul entelehiei al lui Aristotel până la entelehia lui Driesch, de la generaţia spontanee a naturaliştilor greci până la teoria multiplelor creaţiuni a lui Cuvier sau până la teoria evoluţiei (în toate variantele ei, de la Lamarck, Darwin până la de Vries şi Dacqué), se referă direct la fapte de ale experienţei, dar depăşeşte experienţa tocmai prin calitatea lor de construcţii.

Controlul exercitat din partea experienţei asupra unor astfel de construcţii a existat şi în Antichitate, ca şi în timpurile moderne, cu deosebire că în timpurile moderne controlul e mai consecvent, mai sistematic şi uneori înadins organizat ca atare (experimentul). „Experimentul“, deşi numai o lărgire voită a experienţei, constituie în acelaşi timp un control special, ce se aplică experienţei în genere. Antichitatea, care nu a cunoscut experimentul decât incidental, avea dese prilejuri să cadă jertfă iluziilor experienţei, cel puţin mult mai des decât timpurile noi. Să ne amintim cu câtă siguranţă combătea Aristotel teoria copernicană a platonicienilor, referindu-se la experienţă ca ultimă instanţă de control. (Aristotel susţinea că simţurile ne arată cu ultimă evidenţă că Soarele se mişcă, şi nu Pământul.)

Atât filozofia naturii, cât şi ştiinţele fizicale şi naturale socot un fenomen sau un complex de fenomene drept „explicate“ în momentul când au izbutit să le reducă la un *fenomen arhetipic*. Adică în momentul când au izbutit să substituie, fără fricţiuni şi conflicte logice, fenomenelor experienţei, un fenomen care nu mai e în întregime al experienţei, ci *o construcţie*. Fenomene arhetipice sunt toate construcţiile de seamă ale gândirii omeneşti prin care s-a încercat vreodată a se explica fenomene de ale experienţei. „Fenomenele arhetipice“[1], privite ca idei, oferă infinite variante structurale. Pentru filozofia naturalistă a gânditorilor romantici, de pildă, un fenomen arhetipic avea adesea înfăţişare polară (atracţie–repulsie, magnetism–electricitate etc.), pentru fizica clasică de la Descartes încoace până

1. De notat că „fenomenele arhetipice“, deşi obţinute prin procedeele reductive ale intelectului enstatic, nu încetează de a fi „mistere“.

aproape în zilele noastre, fenomenul arhetipic e cel mecanic; fizica consideră un fenomen fizical „explicat“ în momentul când reuşeşte să-l înlocuiască cu un model mecanic. Fizica romantică socotea un fenomen fizical explicat în momentul când izbutea să-i substituie o polaritate calitativă (în teoria culorilor Goethe explică toate culorile prin polaritatea „lumină–întuneric“).

Construcţiile înălţate în marginea experienţei spre a înlocui sumar experienţa au fost în toate timpurile principial clădite pe un acord anticipat cu logicul şi cu concretul. Toate fenomenele arhetipice sunt construibile ca idei într-un concret imaginar. În cazul când nu sunt construibile în concret, ele se pot realiza, după cum am văzut în alt capitol, pe un platou de pură abstracţie logică. Se pune întrebarea dacă construcţiile arhetipice trebuie neapărat să fie totdeauna în acord cu logicul şi cu concretul. (Concretul nu înseamnă numaidecât experienţă; concretul, după cum am mai spus, poate avea şi un caracter imaginar.)

Într-adevăr, s-ar putea întâmpla ca experienţa să ne pună în faţa unor fenomene atât de paradoxale, încât o explicare a lor, printr-un model construit în acord cu logicul şi cu concretul (oricât am recurge la un concret imaginar), să fie imposibilă. Nu vom tăgădui că cea dintâi sarcină a ştiinţei e să caute un model de explicare în acord cu logicul şi cu concretul, adică modele construibile fie chiar pe un plan absolut imaginar. Oamenii de ştiinţă îşi iau bucuros ultima îndatorire, dar s-ar împotrivi cu încăpăţânare să accepte teze în dezacord cu logicul şi cu concretul. În privinţa aceasta, încăpăţânarea omului de ştiinţă, în anume măsură îndreptăţită, duce uneori la rezultate tot atât de neaşteptate pe cât de neaşteptate sunt fenomenele de care se ocupă. Un exemplu din cele mai recente. Astronomia fizicală a constatat câteva fenomene deosebit de ciudate, pentru a căror lămurire trebuie să se recurgă la ipoteza existenţei unor „gaze de o densitate mai mare decât a fierului sau a platinei în stare solidă“[1]. Lesne îşi imaginează orişicine perplexitatea astronomilor şi fizicienilor puşi în faţa unor fapte care cereau în multiplă convergenţă aceeaşi explicaţie: gaze mai dense decât platina! Ideea aceasta părea o monstruozitate, dar toate încercările de a lămuri fenomenele în chestiune pe altă cale au eşuat. Spre a ieşi din dilemă, oamenii de ştiinţă s-au pus

1. A.S. Eddington, *Sterne und Atome* [titlu original: *Stars and Atoms* (1927)], Verlag Springer, Berlin, 1928, p. 33 etc.

să închipuie un model prin care urma să se ilustreze logic şi concret posibilitatea unor asemenea gaze. Încercarea, părând la început un asalt asupra imposibilului, a fost încoronată de succes. Se crede că în anume aştri, din cauza condiţiilor speciale interioare ale lor, atomii îşi pierd electronii din afară, încât ocupă mult mai puţin loc decât atomii de aceeaşi natură în condiţiile normale pe Pământ, fără ca masa lor colectivă să înceteze de a fi gazoasă. Astfel se pot în adevăr construi teoretic gaze de densităţi mai mari decât a platinei terestre. Curios ni se pare în toată afacerea că oamenii de ştiinţă ar fi fost dispuşi să refuze ipoteza gazului mai dens decât platina dacă nu s-ar fi putut construi un model imaginar prin care se demonstrează logic şi concret că un astfel de gaz e posibil. Şi totuşi ce uşor s-ar putea întâmpla ca experienţa cosmică să rezerve ştiinţei surpriza unor fapte paradoxale, inexplicabile prin construcţii logice-concrete. În astfel de cazuri, omului de ştiinţă nu i-ar rămâne decât hotărârea supremă de a accepta construcţii antilogice şi anticoncrete. Cu aceasta, formula dogmatică, oricât de nedorită, şi-ar face intrarea şi în ştiinţă.

Vom vedea în alt capitol că s-a şi făcut un pas serios în direcţia aceasta, fără ca oamenii de ştiinţă să-şi fi dat seama de importanţa faptei lor. Posibilitatea unor teze dogmatice în legătură cu experienţa nu e exclusă. Deşi domeniul propriu al gândirii dogmatice e metafizica, *particularismul* ei îngăduie integrarea sa şi în domeniul ştiinţific. Desigur, dogmaticul nu poate să fie nici verificat, nici denunţat *direct* din partea experienţei, fiindcă o formulă dogmatică va depăşi totdeauna experienţa. Dar *indirect* experienţa ar putea să servească drept temei şi justificare pentru formule de natură dogmatică. Asemenea formule ar lua fiinţă prin aspiraţia, egal de îndreptăţită, a „două fenomene arhetipice“ care se exclud, de a se substitui unei experienţe.

Admiţând organizarea şi întregirea experienţei prin metode de ale intelectului enstatic, nu vedem de ce n-am admite, pentru cazul când acestea nu izbutesc, şi metodele intelectului ecstatic. Căci, deşi experienţa e în mare parte organizabilă în chip firesc într-un cadru logic şi în forme imaginare-concrete, bănuim în ea rodnice indicaţii spre ceva ce e nu numai dincolo de acest cadru – ci şi împotriva acestui cadru, indicaţii care împing intelectul spre „ecstazie“. Ne mărginim să enunţăm aici această posibilitate în chip principial şi programatic, fără de a intra în amănunte. Trebuie totuşi să înlăturăm

o nedumerire ce s-ar putea ivi. Nu stă această aducere în legătură a „dogmaticului“ cu „experiența“ în contradicție cu teza noastră că formula dogmatică depăşeşte esențial *concretul*? „Experiența“, deşi nu e identică cu „concretul în general“, reprezintă totuşi întotdeauna expresia unui ce concret. Împrejurarea dă de gândit, dar să nu ne alarmăm. Am enunțat principial că experiența solicită în anume cazuri formularea dogmatică, dar niciodată *direct* prin conținutul ei concret, ci cu ocolul complicat al unui întreg sistem de elaborări intelectuale. Experiența nu va fi în stare să justifice decât *indirect* formula dogmatică. Nu e mai puțin adevărat că elaborarea intelectuală a experienței poate să ducă la asemenea formule, de natură antinomică şi fără corespondență sintetică în vreun „concret“. Exemplele le rezervăm pentru alt capitol.

DOGMATISMUL ŞI TEORIA CUNOAŞTERII

Nu ne îndoim că dogmatismul în sens de „metodă“ va putea fi reactualizat. Deocamdată fireşte că nu putem avea decât bănuieli şi vaga presimțire că, cel puțin în unele cazuri, se impune formularea intelectual-ecstatică a transcendentului sau a fenomenelor arhetipice din marginea experienței. Când şi unde trebuie să intre în joc formula dogmatică, şi mai ales în ce măsură şi cât de mult se poate extinde dogmatizarea, sunt întrebări care deocamdată nu ne preocupă. Ne găsim în domeniul „tipurilor de formulare“ prin care omul a crezut şi crede că poate cuprinde realitatea. Indiferent dacă aceste tipuri reprezintă sau nu o cunoaştere în sens absolut. Înainte de a stabili raporturile posibile între „dogmatism“ şi diverse curente din doctrina cunoaşterii, o scurtă remarcă. Teoria cunoaşterii e o doctrină ca multe altele; în calitatea aceasta ea nu se poate dispensa de anume „metode“. Ea însăşi e silită să se hotărască pentru anume tipuri din cele examinate. În domeniul teoriei cunoaşterii, tipurile studiate sunt tot aşa de mult aplicabile ca şi în metafizică. Din acest cerc vicios nu este ieşire. Chestiunea mai are şi o altă latură. În sine, metodele intelectului enstatic şi cele ale intelectului ecstatic nu prezintă nici o garanție că ne duc în miezul realității. Nici că ne duc, nici că nu ne duc. Întrebuințarea lor depinde deci în cele din urmă, în

mai multe sensuri, de o *hotărâre interioară a gânditorului*. De o hotărâre, de o simplă afirmare, de un act de curaj. Îndemnul nostru se îndreaptă în ultima linie spre acest act de curaj. Gândirea omenească are la îndemână încă un tip de cunoaştere. Un tip de cunoaştere care de cel puţin o mie de ani e disponibil şi ieşit din uz. E tipul dogmatic.

Metoda dogmatică n-a păşit niciodată cu pretenţii exagerate. Printre metodele metafizicii se pare că numai ea nu e exclusivistă. Mai mult: ea *implică* metodele intelectului enstatic. Există două tendinţe în teoria cunoaşterii cu care „dogmatismul" n-ar admite nici un acord: intuiţionismul radical şi pozitivismul pur. Dar tocmai intuiţionismul radical şi pozitivismul pur sunt, din punct de vedere structural, irealizabile. Înţelegem prin intuiţionism şi pozitivism pur curentele pentru care singura cunoaştere adevărată e cea intuitivă sau cea senzuală. Una din consecinţele de neînlăturat ale tezei lor fundamentale ar fi aceea că intelectul, operând cu noţiuni, nu face decât să falsifice realitatea. Intuiţionismul, potrivnic intelectului în genere, se ridică şi împotriva formulării cunoaşterii sau a pretinselor cunoaşteri. Teza intuiţionistă rămâne însă nerealizabilă. De fapt intuiţionismul, ridicându-se cu o întreagă oaste de metafore împotriva categorialului şi a noţiunilor, nu întârzie să se baricadeze tot după categorii şi concepte, după altele, natural, decât acelea pe care tinde să le elimine. Să se observe cum Bergson, în războiul declarat cunoaşterii conceptuale, nu e în stare să evite categorialul. El înlocuieşte numai categorii prin categorii, punând un accent pe categoriile preferate, dar evident tot categorii (în genere el substituie discontinuitatea prin continuitate). Cam tot aşa de puţin realizabilă e şi teza pur pozitivistă (a unui Mach sau Avenarius) care declară senzaţia imediată drept criteriu ultim al cunoaşterii. Pozitivismul pur, ca şi intuiţionismul, a fost silit şi el, în cruciada pornită în contra categoriilor (substanţă, cauzalitate etc.), să recurgă la noi categorii (funcţionalism, constante, elemente etc.). Atât intuiţionismul, cât şi pozivitismul pur, consecvent dezvoltate, ar sfârşi în haos. În realitate, ele n-au făcut decât să decimeze categoriile şi conceptele, dar nu s-au putut dispensa de ele. Intuiţionismul, în forma în care s-a realizat, de fapt e mai mult un intelectualism cu planurile reduse decât un antiintelectualism. Antiintelectualismul intuiţionist e o simplă poveste.

Dogmatismul, aşa cum l-am caracterizat noi, utilizează categorii şi concepte într-un mod special, adică în forma antinomiei transfigurate.

E şi dogmatismul un gen de intelectualism, care s-ar putea numi *intelectualism ecstatic.* S-ar putea să-i vină acestui intelectualism neajunsuri serioase din partea intuiţionismului? Am văzut că nu. Căci intuiţionismul însuşi nu e atât de antiintelectualist cum se pretinde.

Eventualele neînţelegeri dintre intuiţionism şi dogmatism s-ar reduce, dacă privim lucrurile mai de aproape, la vechea dispută în jurul valorii conceptelor. În teoria conceptelor îşi stau de sute de ani faţă în faţă două afirmaţii: cea realistă şi cea ficţionalistă. Realismul în toate formele sale găseşte, principial, că noţiunea are un echivalent real. Ficţionalismul, apărut de câteva ori în istorie sub diverse nume, pretinde că noţiunea e numai o realitate psihologică, utilă în orientarea spiritului omenesc în lumea dată prin simţuri. Dogmatismul, cum îl înţelegem, nu depinde, în ce priveşte aplicarea sa metodică, de rezolvarea în prealabil a acestei probleme de teorie a cunoaşterii, adică de soluţionarea problemei valorii noţiunilor. Aşa cum de altfel aplicarea nici unei metode nu depinde de aceasta. Dogmatismul rămâne dogmatism, fie că noţiunile cu care operează sunt potrivit tezei realiste echivalentele unor realităţi, fie că acestea sunt numai ficţiuni utile orientării omului în lumea dată. O formulă dogmatică nu poate avea un mai intens raport cu realul decât au noţiunile cu ajutorul cărora e formulată. Dacă noţiunile sunt în genere numai ficţiuni, atunci nici dogma nu e decât tot o ficţiune. Se concepe un singur caz când dogmaticul nu trebuie, dar ar putea avea mai multă corespondenţă cu realul decât formulele obţinute prin metode de ale intelectului enstatic. Cazul ar fi condiţionat de următoarele:

1. Noţiunile să exprime în adevăr esenţe reale.
2. Logicul în sine, adică legile sale, să fie un ce nereal, fictiv.

În cazul acesta, dogmaticul ar exprima realul mai adecvat decât intelectul enstatic; din două motive: întâi, fiindcă noţiunile pe care le întrebuinţează dogma sunt, conform supoziţiei, echivalentele unor realităţi, şi al doilea, fiindcă raportul formulat de dogmă între aceste noţiuni e de dincolo de logic, adică de dincolo de logicul care e presupus ca fictiv sau fără aderenţe cu realul. Astfel, raportul antilogic–metalogic între concepte ar avea mai multe şanse să corespundă realului decât orice formulă a intelectului enstatic. Încă o dată însă, dogmatismul nu e condiţionat de o astfel de teorie a cunoaşterii.

Dogmaticul se închipuie foarte bine şi pe un plan de pure ficţiuni. În cazul acesta formula dogmatică, ca şi orice altă formulă de

cunoaştere, n-ar mai reprezenta propriu-zis cunoaşterea unei realităţi, ci ar fi, simplu, numai expresia unor orientări subiective ale spiritului omenesc în lumea dată şi în lumea visată dincolo de cea dată.

Se mai pune întrebarea cum se situează „dogmatismul" faţă de alte două curente aparţinând doctrinei cunoaşterii, care de asemenea au apărut în istorie în mai multe rânduri şi care tind să se permanentizeze, în adversitatea lor, sub diverse nume. E vorba de astă dată nu de raportul dintre „concept" şi „real", ci de raportul dintre „lumea simţită, intuită" şi „real". După unele opinii, „lumea simţită" e în întregime sau în parte „reală". După alte păreri, „lumea simţită" e în întregime numai „apariţie" sau „iluzie". Dogmatismul, ca mod de a gândi, nu e condiţionat nici de rezolvarea în prealabil a acestei probleme. Am arătat într-un capitol precedent că dogmatismul, întru cât îi căutăm întemeierea cea mai generală şi mai adâncă pe planul teoriei cunoaşterii, poate fi sprijinit pe teza că *obiectul* pur al cunoaşterii e „misterul". „Lumea simţită" nu e decât un „complex de semne ale misterului". Or, aceste „semne ale misterului" sau „simptome ale obiectului" pot fi sau *elemente integrante*, *constitutive*, ale misterului, şi-atunci cunoaşterea are un caracter „realist", sau *simple reflexe subiective* ale misterului, şi atunci cunoaşterea împrumută un caracter iluzionist. Nici una din aceste teze alternante nu exclude aplicarea metodicii dogmatice asupra „misterului". Misterul e semnul de întrebare cu care trebuie întregită „lumea simţită" spre a deveni obiect de cunoaştere. Depinde numai de natura misterului însuşi (prefăcut în obiect de cunoaştere) care metodică (variantele enstatice sau ecstatice) e menită să-l asimileze, de la caz la caz, cunoaşterii. Diferenţele şi disputele iscate între realişti şi iluzionişti nu ating esenţa problemei noastre.

Cu aceasta încheiem analiza dogmei. În credinţa că am izbutit, cel puţin în parte, să-i conturăm fizionomia, să-i scoatem în relief încheieturile şi funcţiunile interioare, precum şi să o situăm printre celelalte tipuri de cunoaştere, ne îndreptăm atenţia spre perspectivele ce se deschid noului dogmatism.

PERSPECTIVELE MINUS-CUNOAŞTERII

În ultimele decenii au apărut în diverse domenii ştiinţifice o seamă de teorii de o structură cu totul nouă. Ele au avut darul de a revoluţiona gândirea ştiinţifică şi în acelaşi timp de a pune noi probleme filozofiei. Noi înşine, folosim momentul pentru a face mărturisirea, am fost mânaţi spre analiza dogmei de nedumeririle ce le-au stârnit în noi tocmai teoriile în chestiune. Pentru ilustrarea tendinţei constructive ce se desenează în ştiinţă, vom alege teoriile cele mai caracteristice; două din domeniul fizical: teoria relativităţii şi aceea a cuantelor, şi una din domeniul biologic: teoria entelehială. Cititorii atenţi ai expunerilor noastre au şi ghicit poate întrebarea pe care, din motive de metodă, am fost nevoiţi s-o ocolim până acum. N-au făcut autorii acestor teorii ştiinţifice un pas decisiv spre formula dogmatică?

1. *Teoria relativităţii*. Afirmam cândva (în *Filozofia stilului*) că teoria relativităţii constituie, cel puţin în temeiurile ei, un echivalent fizical al dogmaticului. Confuzia era explicabilă. Afirmaţia noastră anticipa analiza formală a dogmei. Dar de o confuzie analoagă s-au făcut vinovaţi şi alţii. Astfel, nu mai departe decât un savant ca Eddington compară teoria relativităţii, sau mai precis principiul care-i serveşte drept piatră unghiulară, principiul izotropiei propagării luminii[1], cu ideea matematică a transfinitului, cu simbolul *alef*.[2] Cititorii îşi amintesc că am dat ideea transfinitului ca un exemplu de „echivalent matematic al dogmaticului". Transfinitul e conceput ca o mărime din care poţi scădea orice număr şi care rămâne cu toate acestea identic cu sine însuşi. Ne găsim deci pe un tărâm unde confuziile sunt lesne de făcut. Eddington crede că proprietatea ce se atribuie luminii, de a avea o viteză absolută cât timp orice altă viteză e relativă, reaminteşte simbolul *alef*. Principiul constanţei vitezei luminii, aşa cum e presupus de teoria relativităţii, ar reprezenta în consecinţă, în termeni de-ai noştri, un echivalent matematic-fizical al dogmaticului. Principiul izotropiei propagării luminii, luat aşa cum e, izolat de sistemul ştiinţific în care a fost formulat, desigur că aduce prin neraţionalitatea sa cu simbolul *alef*. În teoria relativităţii principiul

1. Principiul despre constanţa vitezei luminii în toate direcţiile, oricare ar fi viteza sistemului de inerţie în care imaginăm plasat observatorul.

2. A.S. Eddington, *Espace, Temps et Gravitation* [titlu original: *Space, Time and Gravitation* (1920)], Hermann, Paris, 1921, p. 74.

izotropiei nu a jucat însă acest rol decât poate un moment, ca punct inițial, pe urmă teoria l-a raționalizat. În adevăr, teoria relativității cuprinde o interpretare specială a principiului constanței vitezei luminii, o interpretare care răpeşte acestuia, într-un chip cu totul neaşteptat, caracterul paradoxal prin care principiul se aseamănă, la prima vedere, cu simbolul *alef* (sau cu o formulă dogmatică). În orice caz teoria relativității e sub aspect structural atât de interesantă, încât merită o discuție mai amănunțită.[1]

Nu o vom considera în totalitatea ei, ci numai în latura constituind paradoxia ei. Vom vedea apoi întru cât paradoxia e sau nu susceptibilă de a fi numită dogmatică.

---

1. În filozofie teoria relativității a provocat variate dispute şi interpretări. Şcoala neokantiană de la Marburg (înainte de toți Natorp) a interpretat teoria relativității nu ca o înlocuire a vechii teorii clasice (newtoniene) despre spațiul şi timpul absolut. După părerea acestor gânditori idealişti, ştiința exactă nu se poate lipsi de ideea spațiului şi a timpului absolut, aşa cum acestea sunt definite în mecanica lui Newton. E adevărat că ideea spațiului şi a timpului absolut sunt numai idei, susține Natorp, dar ele sunt idei necesare ale intelectului ştiințific. Fizica relativistă e jertfa unei iluzii când crede că a reuşit să înlocuiască ideile despre spațiul şi timpul absolut cu ideile despre un timp şi spațiu relativ. Aceasta nu îi împiedică pe relativişti să aibă dreptate în ce priveşte fondul chestiunii; teoria lor e expresia unui fapt de necontestat, şi acest fapt e următorul: timpul absolut şi spațiul absolut pot să fie experimental determinate prin metode matematice-fizicale numai în mod *relativ*.

O atitudine similară față de teoria relativității şi-a însuşit şi realismul metafizic, bunăoară ontologismul neotomist (Maritain). Faptul e cu atât mai interesant, cu cât acest ontologism e, prin firea sa, diametral opus idealismului kantian. Maritain e de părere că teoria relativității constituie o admirabilă clădire matematică-fizicală, dar că n-are nici o valoare ontologică, valoare cu care Maritain înzestrează însă timpul şi spațiul absolut. Fizicienii relativişti se apără din răsputeri, şi nu fără indignare, împotriva acestor interpretări ale teoriei relativității. Ei pretind că au înlocuit definitiv teoria spațiului şi timpului absolut prin aceea a timpului şi spațiului relativ, fiindcă principial ei nu admit ca existent decât ceea ce e susceptibil de o măsură fizicală. Şi cum față de orice măsurare spațiul şi timpul se relativizează, spațiul şi timpul nu există pentru ei decât în această formă relativă. Atât idealismul filozofic, cât şi realismul filozofic găsesc însă că teoria relativității se încurcă în cele mai penibile contradicții de îndată ce renunță la ideile de spațiu şi timp absolut (fie spațiul şi timpul absolut pure idei, fie ele realități ontologice). Propunându-ne să studiem ideile şi formulele numai ca structură interioară, indiferent dacă sunt fictive sau reale, toată această dezbatere nu ne duce nici un pas înainte.

Se ştie ce rol important a avut în geneza teoriei relativităţii faimosul experiment Michelson. Experimentul a avut darul să reveleze o serie de fapte paradoxale, mai ales când le confruntăm cu alte date cunoscute. Recapitulăm faptele în conexiune cu acest experiment.

1. Era un fapt îndeobşte admis că Pământul se mişcă.

2. Era un fapt îndeobşte admis că lumina e, indiferent de natura ei, un fenomen de mişcare (de o viteză aproximativă de – şi convenţional fixată la – 300 000 km pe secundă).

3. Era un fapt îndeobşte admis că aceste fenomene de mişcare (a Pământului şi luminii) se petrec într-un spaţiu absolut şi în timp absolut (newtonian).

Conform principiului clasic al relativităţii mişcărilor, admis ca tot atât de sigur ca şi faptele şi supoziţiile de mai înainte, ar urma să se poată înregistra o diferenţă în viteza luminii în raport cu mişcarea Pământului (când Pământul se mişcă în aceeaşi direcţie şi când se mişcă în direcţie contrară cu lumina). Or, Michelson a demonstrat prin experimentul său că totul se petrece ca şi cum Pământul ar sta pe loc.

Fapt nou. Fapt neaşteptat. În faţa faptului neprevăzut, omul de ştiinţă avea latitudinea mai multor atitudini:

1. Explicarea paradoxului experimental al lui Michelson se putea încerca printr-o ipoteză pur fizicală, adică printr-o ipoteză în acord structural cu logica şi cu concretul cronospaţial. (Ceea ce s-a şi făcut, dar fără succes, deoarece toate ipotezele fizicale propuse ajungeau pe rând în contradicţie cu fapte stabilite prin alte experienţe.) Asemenea experienţe erau îndeosebi cele ale lui Fizeau şi cele în legătură cu aberaţia luminii. Din punct de vedere filozofic e de notat că, deoarece câteva din ipotezele fizicale nu izbutiseră să înlăture dificultăţile, nu înseamnă că posibilitatea ipotezelor pur fizicale a fost epuizată. Filozofic privind, nu e exclus ca odată fizicienii să se convertească la acest punct de vedere.

2. Experimentul lui Michelson putea să fie declarat definitiv şi complet verificat, dar totodată inexplicabil prin ipoteze pur fizicale, adică prin ipoteze în acord şi cu logica, şi cu concretul cronospaţial. Experimentul Michelson ar fi urmat să fie formulat ca atare. Einstein s-a decis pentru această a doua atitudine, şi formula pe care o propune conţine în sine paradoxiile experimentului: constanţa vitezei luminii (cu toate precizările date mai sus). Formula în sine nu lămurea

propriu-zis nimic, ci ridica paradoxiile experimentului la valoarea de *paradoxie principială.*

Izolată pentru sine, fără accesoriile teoriei relativităţii, formula aceasta e pur şi simplu absurdă. Ea violentează logica. Pentru orice minte acordând un interes acestui fel de exerciţii, formula trebuia lămurită. Pentru soluţionarea paradoxiei, de astă dată principială, erau date două posibilităţi.

a) Să se dea principiului un caracter dogmatic, adică: să se păstreze nealteraţi termenii cronospaţiali întrebuinţaţi în ea şi să se postuleze între termenii formulei o sinteză metalogică, dar intracategorială, în transcendent. S-ar fi făcut în cazul acesta apel la formularea dogmatică, în faţa căreia logica abdică.

b) A doua posibilitate era să nu se renunţe la logică, ci să se modifice termenii cronospaţiali, să se transforme radical însăşi anatomia concretului, cu riscul chiar ca noul concret, care se substituie vechiului concret, să nu poată fi nici măcar imaginat. Einstein a ales calea a doua.

A modificat teoretic în aşa fel structura concretului cronospaţial, încât pe temeiul anatomiei noului concret (spaţiul şi timpul relativ, timpul – dimensiune a spaţiului) avea putinţa să dea o înfăţişare logică formulei despre constanţa vitezei (cu toate precizările ei).

Dacă ar fi ales întâia cale, s-ar fi obţinut ceea ce a crezut Eddington că avem în paradoxia constanţei vitezei luminii, adică o construcţie similară cu simbolul *alef.*

Ştiinţa, lărgindu-şi necontenit cercul scrutărilor, a avut, după cum ştim, de multe ori prilejul să lămurească paradoxii ivite în câmpul fenomenalităţii. Soluţiile încercate în asemenea împrejurări au fost însă totdeauna în acord principial cu logicul şi cu structura concretului cronospaţial. Întâia oară se oferea ştiinţei exacte o paradoxie (experimentul Michelson) care refuza o soluţie pe calea aceasta. Când Einstein, în grija-i incoruptibilă de a salva logicul, a întreprins însăşi modificarea structurală a concretului cronospaţial, întreprindea desigur un lucru încă neîncercat în istoria gândirii fizicale.[1]

Fapta lui a părut la început, până la obişnuirea gândirii cu ea, cel puţin stranie. Cam tot atât de stranie precum pare propunerea ca omul de ştiinţă să nu se dea înapoi, dacă paradoxiile experienţei o

1. Ceva asemănător se înfăptuise înainte în domeniul matematicii prin clădirea geometriilor noneuclidiene (Riemann, Lobacevski).

cer, nici de la formularea care implică o deformare a logicii, adică de la formularea reprezentând o „minus-cunoaştere“.

2. *Teoria cuantelor* şi *noul dogmatism*. Fizica modernă a fost serios zguduită în temeliile ei şi de o altă teorie, cu un trecut aventuros şi în unele privințe mai revoluționară decât teoria relativității, anume de teoria cuantelor, ale cărei baze le-a pus Max Planck. Însuşi autorul ei, care a asistat laborios la toate peripețiile luptelor cu noroc schimbăcios ce s-au dat în jurul teoriei, dezvoltată şi extinsă în diverse domenii prin concursul sprinten al multor fizicieni şi chimişti din ultimele trei decenii, afirmă într-un loc[1] că teoria relativității e pentru fizica clasică mai mult o încoronare, câtă vreme teoria cuantelor o depăşeşte. În ce constă, mai ales din punctul nostru de vedere, această depăşire? Teza fundamentală a teoriei cuantelor enunțată de Planck (1900) a fost aceasta: „Energia unui rezonator trebuie necesar concepută nu ca o cantitate continuă, divizibilă la infinit, ci ca o cantitate discontinuă compusă dintr-un număr întreg de particule egale.“ Din momentul chiar al enunțării şi până astăzi, teoria cuantelor a înregistrat o serie de triumfuri, a trecut prin momente critice şi prin dificultăți gata de a-i deveni fatale şi se găseşte actualmente într-o situație încă nesigură de sine, deşi e aproape unanim admisă. Există fenomene fizicale (interferența, difracția) care nu îngăduie o explicație decât prin clasica teorie a ondulațiunii, opunând o rezistență dârză ideii de cuante. Există în schimb multe fenomene fizicale (de amintit îndeosebi efectul fotoelectric, efectul Compton) care devin transparente prin teoria cuantelor şi rămân opace față de ideea ondulațiunii. Ca fenomen pentru sine şi în raportul său cu alte moduri de energie, lumina, de pildă, prezintă aspecte atât de diferite, încât pentru lămurirea lor trebuie să se recurgă la teorii care din punct de vedere logic-concret se exclud (ondulație sau corpuscule-cuante). E lumina de natură ondulatorie sau de natură corpusculară (energie corpusculară)? S-ar părea, sub unghi logic-concret, că lumina nu poate fi decât sau de natură ondulatorie, sau de natură corpusculară, căci cele două concepte sunt alternative, prin excludere. Or, fenomenologia luminii pare a cere ambele ipoteze. Încercările întreprinse din partea unor cuantişti de a împăca teoria cuantelor cu aceea a ondulațiunii,

1. *Das Weltbild der Neuen Physik, Monatshefte für Mathematik und Physik*, XXXIV, 2, 1929, p. 392 etc.

prin acomodarea lor reciprocă, n-au dat rezultatele dorite. Cât timp nu se renunţă la gândul de a se substitui luminii un model imaginar-concret, în conformitate cu logica şi cu paradoxia faptelor experimentate, o ieşire din dualismul de concepte (ondulaţie–corpuscule) pare cu neputinţă. Ani mulţi, oamenii de ştiinţă au operat de fapt cu un fel de concept de natură aproape mistică, cu conceptul cuantelor în care se amesteca, logic şi intuitiv imposibil, şi imaginea ondulaţiunilor. Pe urmă, mai ales din momentul creării mecanicii ondulatorii de către L. de Broglie, pentru a ieşi întru câtva din echivoc, s-a recurs iarăşi la dualism, cu precizarea, suspendată în vid, că în anume cazuri acelaşi complex de fenomene trebuie privit ca ondulaţiune, în altele ca manifestare a unei energii discontinue-corpusculare.[1] Nearătându-se însă de unde derivă această diferenţă, dualismul rămâne o paradoxie. Şi deocamdată ştiinţa nu a ieşit din ea. În privinţa aceasta iată ce spune acelaşi L. de Broglie, unul din savanţii cei mai cu vază ai timpului, în marginea teoriei în discuţie: „Introducerea simultană a continuului şi a discontinuului pare a deveni aici necesară într-o formă total incomprehensibilă."[2]

Cuvântul „incomprehensibil" înseamnă aici desigur şi „neconstruibil în concret". Ce altă semnificaţie au aceste cuvinte decât aceea a unui apel deghizat să se admită, în caz extrem, în ştiinţă, şi încetăţenirea

---

1. S-a făcut şi următoarea afirmaţie: modul ondulatoriu şi modul corpuscular sunt două aspecte ale aceleiaşi realităţi necunoscute în sine. Prin aceasta însă se ascund numai dificultăţile. Un Spinoza putea să afirme că extensiunea şi gândirea sunt două aspecte ale aceleiaşi realităţi, fiindcă cele două concepte, de „extensiune" şi „gândire", sunt total disparate, încât ar putea să stea alături ca aspecte diferite ale aceluiaşi lucru, pe când conceptele de ondulaţiune şi cuante se exclud, fiindcă ţin, ambele, de acelaşi domeniu al spaţialităţii.

2. Cităm dintr-un studiu de L. de Broglie două pasaje caracteristice:

On en est en effet revenu à se figurer des corpuscules de lumière (les Lichtquanten *d'Einstein) assez couramment nommés aujourd'hui les „photons". Comme des corpuscules de matière ces photons seraient définis par leur énergie et leur quantité de mouvement et conserveraient leur individualité en se déplaçant dans l'espace. Des faits incontestables sont venus confirmer cette hypothèse. [...] Comme l'interprétation des interférences et de la diffraction paraît exiger la conception des ondulations, la théorie de la lumière est entrée, après la découverte de l'effet photoélectrique, dans un état de crise aiguë, l'introduction simultanée du continu et du discontinu paraissant ici devenir nécessaire sous une forme totalement incompréhensible* (*Continuité et individualité dans la physique moderne. Cahier de la nouvelle journée XV*, Paris, 1929, pp. 65–66).

„ecstaziei intelectuale“, adică a unor formule sau postulate echivalente fizicale a ceea ce am numit formulă dogmatică? L. de Broglie nu şi-a dat seama de gravitatea plină de consecinţe a cuvintelor sale. Introducerea formulei, alcătuită din termeni contradictorii, reprezentând o minus-cunoaştere, acolo unde trebuie ar echivala desigur cu una din reformele metodologice cele mai importante ale ştiinţei. În realitate, procedeul a şi fost aplicat, inconştient. Situaţia, dintr-o regretabilă neadaptabilitate, a fost socotită însă drept o simplă criză, deşi întrebuinţarea formulei, ţinând de domeniul minus-cunoaşterii, a dus la o serie de noi descoperiri în fizica actuală. E admisibil ca o formulă să fie socotită simptom al unei crize atât timp cât duce încă la noi descoperiri? Evident că nu. În împrejurările actuale, când fizicienii sunt pe cale de a renunţa la o serie de obiceiuri metodologice primite ca moştenire din fizica clasică, o lămurire a acestei chestiuni metodologice devine imperios urgentă. Nu afirmăm necondiţionat că introducerea minus-cunoaşterii se impune tocmai în problema cuantelor. Faptul însă că o astfel de formulă a fost utilizată e, credem, un simptom destul de semnificativ că ştiinţele exacte se apropie de limita unde minus-cunoaşterea devine o necesitate. Niciodată ştiinţa nu a fost, în aceeaşi măsură ca astăzi, o creaţie a metodelor întrebuinţate. Împrejurarea solicită revizuirea vechilor metode şi lărgirea cunoaşterii prin noi metode, în perfectă conştiinţă despre ele. Desigur că termenul „dogmă“ e aproape iremediabil compromis, mai ales în ochii oamenilor de ştiinţă. Aceasta din pricina sensului, şi îngust şi nejust, ce se dă termenului asupra căruia apasă osânda grea a criticismului filozofic. Dar dogmaticul e susceptibil şi de un cu totul alt sens, care nu e străin de analiza, în anume privinţe tot critică, a cunoaşterii. De asemenea dogmaticul, circumscriind o întreagă metodică virtuală, nu exclude controlul ştiinţific, nici chiar cel experimental, din contră, indirect îl implică cu toată hotărârea. Dacă oameni de ştiinţă şi teoreticieni ai cunoaşterii găsesc că termenul prea uzat de „dogmă“ trebuie să rămână definitiv îngropat, ni se îmbie, proaspăt şi poate cu mai multe şanse de rodnică integrare în gândirea contemporană, termenul de „minus-cunoaştere“. „Minus-cunoaştere“ nu înseamnă lipsă de cunoaştere şi nici o etichetă inofensivă aplicată erorilor cunoaşterii, ci o cunoaştere cu o *anume direcţie*, oarecum contrară celei obişnuite, cunoaştere capabilă de progres şi spor im-

previzibil în acelaşi sens. (Formulele minus-cunoaşterii evoluează de la un minimum de incomprehensibilitate spre un maximum de incomprehensibilitate. O formulă dogmatică e susceptibilă de developare, de precizare, devine tot mai neinteligibilă, înregistrând un spor de „carate“ dogmatice. Procesul l-am semnalat şi în introducerea acestui studiu.)

Iată o schemă făcută de noi cu intenţia de a arăta procedeul „antinomiei transfigurate“ aplicabil în cazul teoriei cuantelor.

I Sub raportul spaţialităţii:	II În cadrul spaţialităţii:
lumina e ⟨ ondulaţie / alcătuită din cuante discontinue }	se scindează noţiunile solidare ⟨ continuitate / energie

Sub raportul spaţialităţii:

lumina e ⟨ ondulaţie ca act (continuitate) / alcătuită din cuante de energie } antinomie transfigurată

3. *Elementele ecstatice în teoria entelehială*. Biologia în faza ei mai recentă oferă şi ea exemple de contact tangenţial şi involuntar cu minus-cunoaşterea. Amintim teoria entelehială a lui H. Driesch. Ambiţia acestui gânditor a fost să fundeze ştiinţific vitalismul biologic. Opera sa filozofică şi cea ştiinţifică converg în demonstrarea aceleiaşi idei: există în fenomenul „viaţă“ un factor „regulativ“ (factorul *E*, entelehia) şi „alcătuitor de totalităţi“ (*ganzbildend*) fără care viaţa organică şi psihică e incomprehensibilă. În experienţa biologică trebuie interpolat factorul entelehial, organicul fiind ireductibil la modele mecanice. Driesch s-a străduit să-şi sprijine afirmaţia şi filozofic, şi ştiinţific. Filozofic a făcut-o, înainte de toate, prin revizuirea teoriei

cunoaşterii, construind o logică a ordinii şi o teorie a funcţiilor categoriale. Driesch ţine îndeosebi să demonstreze că ideea de „totalitate“ (sau, spre a întrebuinţa un termen analog, dar mai compromis, ideea de „finalitate“) nu e numai o idee regulativă a inteligenţei omeneşti, în sens kantian, ci o *categorie constitutivă* a experienţei. Tot aşa el s-a însărcinat să probeze, cu un vast şi complicat aparat filozofic, că factorul E nu are puncte de fricţiune cu principiile fundamentale ale ştiinţelor exacte, nici cu principiul conservării energiei şi nici cu cel al entropiei. Şi aceasta pentru simplul motiv că factorul entelehial nu e *energie*. Factorul entelehial are numai menirea misterioasă să suspende acte posibile de energie, adică să transforme energii actuale în energii potenţiale şi invers (cu restricţia că factorul entelehial actualizează numai energiile pe care el singur le-a potenţializat). Pe plan ştiinţific meritul lui Driesch consistă în cele câteva senzaţionale experienţe biologice prin care a dat lovitura de graţie pretenţiei de a explica organicul prin modele mecanice.[1] Driesch susţine că teoria mecanică consecvent dezvoltată cade în absurd când vrea să explice anume fenomene embriologice sau unele fenomene deosebit de importante din domeniul regenerării. În asemenea fenomene se manifestă, după opinia sa, până la evidenţă, factorul „alcătuitor de întreg“ sau entelehia. De alte amănunte informative ne putem dispensa. Driesch, introducând o ordine logică în câmpul experienţei, obţine, prin diverse operaţii de distilare, conceptul entelehiei, care „nu se poate imagina, dar se poate gândi“. Entelehia nu s-ar putea imagina sau intui fiindcă e un factor „aspaţial“. Totuşi entelehia s-ar manifesta în spaţiu (*in den Raum hinein*).

Partea pentru noi interesantă începe abia aici. Driesch a rămas în marginea teoriei sale dator cu o serie de răspunsuri la întrebări pe care de altfel el singur le pune: are organismul izolat mai multe entelehii sau numai una? Dacă sunt mai multe, de unde acordul între ele? Dacă e numai una, cum se face că, nu mai departe decât în experimentul amintit în subsolul paginii, entelehia e în stare şi după despărţirea celor două celule ovulare să producă două organisme

1. Cea mai cunoscută experienţă e următoarea: Driesch a despărţit, prin scuturare, un ovul în stadiu embriologic bicelular şi a obţinut două celule separate. Din fiecare din cele două celule izolate s-a dezvoltat nu câte o jumătate de embrion, cum ar fi urmat după teoria embriologică mecanică (închipuită de Wilhelm Roux), ci câte un embrion întreg.

întregi? Este entelehia divizibilă şi capabilă şi după diviziune să dea mai multe întreguri? Unele fenomene din domeniul naturii organice par a veni în sprijinul tezei că toate organismele împreună dispun de o singură entelehie colectivă. Din contră, alte fenomene împing la ideea că unul şi acelaşi organism e înzestrat cu mai multe entelehii. Driesch, gânditor riguros cum e, după ce se mulţumeşte să stabilească conceptul entelehiei, schiţează şi această situaţie paradoxală în care suntem puşi prin ideea entelehială faţă de diversitatea fenomenelor biologice. Driesch crede totuşi că conceptul entelehiei ar fi un concept absolut logic, adică inteligibil, deşi neintuibil. Nu ne incumbă datoria să controlăm întru cât conceptul entelehiei rezistă până la urmă experienţei ştiinţifice. Ne întrebăm numai dacă construcţia aceasta teoretică a entelehiei e atât de inteligibilă cum crede Driesch. Diversele însuşiri atribuite factorului *E* sunt menite să tulbure, prin natura lor antitetică, liniştea oricărui gânditor. Entelehia e capabilă de *acte*, dar nu e *energie*! Entelehia e *aspaţială*, dar se manifestă *în spaţiu*! Aceasta nu e încă tocmai aşa de grav. Surprinzătoare e îndeosebi alternativa în faţa căreia suntem puşi cât priveşte raportul între entelehie şi organisme: entelehia e un factor intensiv, „aspaţial", care totuşi rămâne întreg! Sau, neadmiţând divizibilitatea: atunci entelehia e una pentru mai multe organisme, dar s-ar manifesta în *întregime* în fiecare din *multele* organisme! Oricare din aceste formule alternante constituie o antinomie. Antinomii ivite în locuri de interferenţă de linii logice; antinomii bine întemeiate, adică cu posibilităţi de trimitere la experienţă. Iată cum şi biologia în problemele sale de limită face apel la formule neintuibile şi în acelaşi timp mai puţin inteligibile decât se crede. Propoziţiile acestea văzute mai din apropiere sunt poate *formulabile* pe temeiuri indirecte, de experienţă, dar nicidecum *inteligibile* şi *construibile*. De aici până la formula dogmatică e numai un pas. Mai puţin chiar. Autorului teoriei îi lipseşte numai îndrăzneala de a accepta dogmaticul acolo unde dogmaticul se impune.

Ambele exemple citate aici, adică atât teoria entelehială, cât şi teoria cuantelor, au apărut în sisteme de gândire care nici n-au visat posibilitatea ecstaziei intelectuale. Apariţia lor involuntară e cu atât mai semnificativă. Ea denotă că cercetările empirice sunt în adevăr pe cale de a descoperi fapte care vor cere, fără putinţă de ocol, aplicarea metodicii minus-cunoaşterii. E de prisos să adăugăm că am citit cele

două teorii numai pentru structura lor şi câtuşi de puţin pentru a le discuta în fondul lor. Îndeosebi în domeniul biologiei aplicarea conştientă a metodicii ecstatice va duce – credem – la o punere de probleme cu totul altfel. Chestiunea aceasta depăşeşte însă scopul lucrării de faţă.

*

Să ni se îngăduie o privire în urmă. Consideraţiile noastre, voind în cea mai mare parte să scoată la lumină substratul filozofic al unei metafizici care s-a ferit de gândirea „omenească“ şi care a voit să fie altceva decât „filozofie“, constituie desigur o încercare de a anexa gândirii metafizice în genere un sistem, sau anume elemente ale unui sistem, care a crezut că e în stare oricând a-şi dovedi obârşia *neomenească*, cu peceţi şi documente de-o autenticitate mai presus de orice îndoială. Am văzut că, în lumina substratului său filozofic, sistemul de pretinsă obârşie neomenească se reduce la prelucrarea materialului biblic, la formularea şi articularea lui sub optica ecstaziei intelectuale. În cursul operaţiilor noastre de anexare a sistemului „neomenesc“ la gândirea ce aparţine, în pofida aspectelor sale neobişnuite, în întregime modului uman, au ieşit la iveală virtualităţile neaşteptate ale ecstaziei intelectuale. Ecstazia intelectuală, fixată de noi întâia oară în toată puritatea şi consecvenţa sa, se cere reactualizată. Metodica intelectului ecstatic n-a fost nici epuizată şi nici iremediabil compromisă prin realizările, încă foarte naive, cu care istoria s-a îngrijit să o exemplifice până acum. Încercarea noastră stabileşte deci nu numai temeiul filozofic al unei metafizici aparţinând pentru totdeauna trecutului, ci constituie şi o bază pentru una sau mai multe metafizici posibile în viitor. Lucrarea de faţă închide în paginile ei *matricea* unor viitoare metafizici.

În adevăr, trecând peste hotarele insulare aparţinând ştiinţelor singuratice, sub bolta largă a metafizicii se deschide un vast câmp de virtualităţi dogmatice. Şansele minus-cunoaşterii sporesc vertiginos cu cât pătrundem mai adânc în ceaţa de poveste a transcendentului. Pe drumul acesta abia începem a învăţa să purtăm toiagul miraculos, sub tăişul căruia se despart negurile. Meşteşugul trebuie desprins îndelung, căci e încă foarte departe de desăvârşire. Dar suntem pe drum. Până acum a fost imposibil să se creeze o metafizică durabilă fiindcă din nenorocire intelectul enstatic avea, prin circumstanţe exte-

rioare ca şi prin insuficiențe lăuntrice, prea multe posibilități de a se fixa unilateral asupra unui singur aspect al existenței. *Intelectul ecstatic* deschide ferestrele spre complexitatea de neînțeles a ultimului miez. Spre a adânci neinteligibilitatea acestuia, nu putem beneficia de alt mijloc decât de sugestia pe care ne-o pune la îndemână ciocnirea de idei. Încă nu s-a clădit până acum nici un sistem metafizic pe temeiul intelectului enstatic, în care să nu se fi ivit vreo importantă contradicție nedorită de autor. E aceasta numai o întâmplare? Greu de presupus. Înclinăm mai curând spre credința – şi istoria metafizicii e în privința aceasta o tragică mărturisire – că nici nu se poate clădi un sistem enstatic în care să nu apară involuntara, neaşteptata, dezesperanta, marea contradicție. Nu se probează prin aceasta necesitatea de a se renunța o dată pentru totdeauna la tentativele de a mai crea sisteme exclusiv pe baza intelectului enstatic? Dacă s-ar apela şi la intelectul *ecstatic*, contradicția ar intra constitutiv-dogmatic, sau prin transfigurare, în metafizică, şi nu prin nebăgare de seamă, producând fatale locuri de minoră rezistență în cupola sau în temelia clădirii. Contradicția, dacă are un loc în metafizică, acela nu e oriunde, nici contradicția nu poate fi oricum, ci trebuie să aibă un caracter aparte, după cum are şi o zonă aparte.

Ecstazia intelectuală, în afară de faptul că deschide un teren virgin, mai prezintă şi alte avantaje meritând a fi luate în considerare.

Introducerea metodelor intelectului ecstatic în metafizică oferă şi oarecare garanții, zadarnic căutate aiurea, de monumentalizare a concepțiilor. Mai mult prin ecstatizare se poate spera o ieşire efectivă din învălmăşeala de concepții în care timpul nostru se zbate. Diversele concepții, substituindu-se inutil din zece în zece ani, țin metafizica într-o fază de provizorate prea efemere, față de care impozanta activitate, crescută prin continuitate, a ştiinței constituie un exemplu vrednic de luare aminte. În cadrul dogmaticului ca interferență de linii logice diametral opuse, e în mai mare măsură dată posibilitatea unei colaborări a metafizicienilor decât în cadrul intelectului enstatic.

Dogmatizarea prezintă prin firea sa mai multe garanții de relativă stabilizare a concepțiilor metafizice decât raționalizarea, ceea ce nu înseamnă că orice „dogmă“ trebuie, din moment ce e propusă, acceptată fără control. Prin asemenea prezumții s-ar da dogmei tocmai sensul pe care tot timpul am căutat cu tot dinadinsul să-l ocolim.

Dogmaticul oferă mai multe garanţii de relativă statornicire, prin însăşi structura sa de provenienţă antitetică.

Natural că nu se poate prezice, cu nici un fel de certitudine, dacă noul gând metafizic va apărea singular sau plural. Consideraţii de natură istorică ne fac însă să înclinăm spre părerea că gânditorii de mâine se vor decide poate pentru o operă de natură mai colectivă decât este aceea a gânditorilor care exaltă individualismul.

Intelectul

	intelect enstatic	intelect ecstatic	
domeniul plus-cunoaşterii	gândire magică gândire mitică gândire raţională … … …	gândire dogmatică utilizând: elemente de gândire magică elemente de gândire mitică elemente de gândire raţională … … …	domeniul minus-cunoaşterii

Materialul dat (complexul de semne ale misterului)
(Schemă rezumativă)

EONUL DOGMATIC

Consideraţiile noastre de încheiere nu urmează cu necesitate logică din cele precedente. Aici descindem pe un platou deschizător de perspective. Şi perspectivele ţin de viziune, nu de silogism. Faptul că întâia verigă a analizelor noastre era alcătuită din câteva remarci istorice ne îndeamnă să sfârşim cu câteva consideraţii de natură tot istorică. S-a observat desigur şi până acum că, luând în cercetare dogma, n-am făcut-o din interesul exclusiv pentru ea. Dacă n-am fi întrezărit în ea mari posibilităţi de actualizare, problema ne-ar fi stârnit prea puţin curiozitatea. Substratul întreprinselor cercetări e circumscris de interesul mai viu pentru întrebările momentului istoric pe care îl trăim.

În capitolele închinate structurii şi justificării dogmaticului am înfăţişat articulaţia interioară a gândirii dogmatice şi o încercare de a o justifica în cadrul cunoaşterii. Am văzut cum un anume material

dat şi interferenţa liniilor logice împing în anume cazuri intelectul spre ecstazie. În încheiere ne vom ocupa, pe scurt, de-o altă latură a chestiunii. Consideraţii cu totul de altă natură, care nu ţin nici de teoria cunoaşterii, nici de logică, ci de filozofia culturii sau de filozofia istoriei, ne fac să credem că însuşi ritmul istoric ne duce spre afirmarea ecstaziei intelectuale ca fel posibil de a gândi pentru o întreagă epocă. Fireşte, nu în sensul că felul de a gândi al viitorului va fi la fiecare pas şi în orice împrejurări cel ecstatic, ci numai în înţelesul că viitorul se va decide *in extremis* şi pentru gândirea ecstatică, alături de cea obişnuită. Ceea ce, de la cristalizarea dogmaticii creştine, nu s-a mai întâmplat în istoria spiritului european. Dogmaticul a avut din punct de vedere istoric totdeauna un înţeles reacţionar; noi i-am dat în studiul de faţă un sens înnoitor: sensul unei iniţiative, al unui nou început.

În introducere am prezentat dogma ca o soluţie creatoare a marii crize eleniste. Dacă am căuta în trecut o epocă în care să surprindem chipul timpului nostru ca într-o oglindă, ne-ar întâmpina una singură: epoca elenistă. În ce constă asemănarea, de altfel nu întâia oară remarcată, între prezent şi epoca elenistă?

Să ne fie îngăduit să însemnăm, cel puţin în paranteză, că ni se pare deosebit de simptomatică înmulţirea în ultimii ani a studiilor despre diverse aspecte şi momente eleniste, despre gândirea, arta şi etosul timpului. Ne place să vedem, şi poate nu fără dreptate, în acest interes sporit faţă de elenism o simpatie pe temei de înrudire între cele două timpuri. Faptul constituie însă numai un simptom. Asemănările adevărate dintre cele două epoci trebuie să le urmărim cu degetul, pe chipul conturat în oglindă.

Aspiraţia spre sinteze s-a înteţit impresionant şi e un semn al vremii. Abundenţa extraordinară a doctrinelor făgăduind un leac universal crizei spirituale de care suferă timpul e astăzi aceeaşi ca şi în perioada elenistă. Niciodată, de când există o memorie istorică, gândul asiatic şi gândul european nu s-au ciocnit şi nu s-au amestecat, tinzând spre o lămurire reciprocă sau spre un amalgam superior, cu aceeaşi vibrantă convingere ca astăzi şi ca în timpul imperiului spiritual al Alexandriei. Anume strădanii spre sinteze mai largi au existat de multe ori în istoria Europei ca şi în aceea a Asiei, dar niciodată concepţiile cosmice nu s-au voit clădite pe temelii atât de diverse şi, dacă voiţi, cu elemente atât de disparate ca în zilele noastre şi în veacurile ce au precedat evul creştin. Trăim într-o atmosferă ciudată,

de semne ce trebuie tâlcuite şi de analogii care duc gândul mai departe. Cât de semnificativă e numai aducerea din nou în circulaţie, cu misterioasă priză asupra actualităţii, a unor idei sau moduri care aparţin elenismului, după ce au zăcut în uitare două mii de ani. Stoicii târzii şi diverse şcoli gnostice au găsit că, în concepţiile despre lume ale diferitelor popoare, se ascunde sub veşnic alte aspecte acelaşi *sens* şi că ceea ce importă *e sensul*, nu haina. Miturile, culturile erau reduse din partea gnosticilor la tâlcuri cu fond unic. Prezentul e în căutarea aceleiaşi semnificaţii mai profunde, disimulată după varietatea concepţiilor cosmice de pretutindeni. Apariţia unor gânditori cu curiozitate scrutătoare pentru toate doctrinele globului terestru, şi îndeosebi ale Asiei, poartă pecete „elenistă". Ce alt reprezintă bunăoară antropozofia lui R. Steiner sau stufosul spiritualism al unui Keyserling, decât sinteze între doctrine asiatice, creştine, ştiinţă şi filozofie modernă? Antropozofia steineriană sau spiritualismul keyserlingian, ca să ne oprim numai asupra unor încercări de toţi cunoscute, sunt, prin caracterul lor complex stratificat, apariţii posibile numai într-un cadru istoric elenist. Asemănările dintre elenism şi prezent sunt de conţinut de gândire, ca şi de stil de gândire. O serie întreagă de gânditori mai noi vor să dureze punţi spre tâlcul din urmă al existenţei, utilizând termeni şi viziuni de mitologie cam în aceeaşi manieră, realistă şi simbolică în acelaşi timp, precum gânditorii gnostici. Abstracţiunea contemporană e contaminată de mit. Gânditorii situaţi în centrul interesului obştesc amestecă în caierul din care îşi torc sistemele deopotrivă mătasea abstracţiunii, câlţii experienţei, ca şi materia incalificabilă a cunoaşterii clarvăzătoare. Să se observe asemănarea de manieră, dacă nu de fond, a întrebuinţării unor termeni precum apolinicul, faustescul, demonicul – în filozofia contemporană, şi a elementelor mitologice în toate sistemele gnostice (în care de asemenea divinităţile cu diverse nume reprezintă esenţe abstracte). Şi într-o parte şi în cealaltă, aceeaşi situare a gânditorului între abstracţiune şi mit. Fără greutate s-ar putea stabili o înrudire şi între metoda simbolistă-alegorică, atât de curentă în gândirea gnostică, şi metoda de acelaşi gen, acasă în psihanaliza timpului nostru. „Analogia îndepărtată", cultivată cu fierbinte interes atunci ca şi astăzi. Simon Magul spunea bunăoară că textul biblic despre viaţa omului în paradis trebuie interpretat în înţelesul că paradisul nu e altceva decât existenţa intrauterină a omului.[1] Un exemplu ce departe mergeau gnos-

1. Leisegang, *Die Gnosis*, Alfr. Kröner Verlag, 1924, p. 75.

ticii în durarea analogiei simbolice. Dacă s-ar citi interpretările în marginea miturilor făcute de cutare psihanalist contemporan, s-ar da peste exegeze identice.

Intrarea triumfală a unor idei, cum e aceea despre „configurație“, în știință, în psihologie, în biologie și în fizică poate să constituie un sugestiv motiv de comparație între cele două timpuri. Asistăm actualmente, cu îndreptățită uimire, la renașterea științelor magice despre corespondențele ascunse din univers și a celor morfologice, care din amănunt vor să ghicească întregul. Printre „forme“ și „corespondențe“ se mișca și gândirea gnostică. A admite existența fundamentală și ireductibilă a „configurației“ în diverse domenii, cum o face timpul nostru, înseamnă a deschide poarta celor mai diverse preocupări, crezute până deunăzi cel puțin lipsite de orice temei științific, dacă nu superstițioase. Nu ne-ar mira deloc ca pe temeiul unei filozofii a configurației și a corespondențelor să vedem astrologia reluându-și rolul oficial. Se repetă tot mai mult această prezicere; noi o înregistrăm ca un simptom, fără ca să ne exprimăm într-un fel sau altul asupra îndreptățirii unor astfel de „științe“.

Interesul tulburător pentru fenomenele oculte e una din notele comune cele mai izbitoare ale celor două epoci care ne preocupă. Din curiozitate ar fi de amintit că școlile ezoterice vechi cunoșteau mecanismul viu al fenomenelor oculte și descriau adesea procesele de emanație teo- și cosmogonică ca niște fenomene de materializare metapsihică.

Cât privește curentele curat filozofice, acestea au astăzi, ca și în perioada elenistă, un caracter relativist. Scepticismul domina atunci, pragmatismul și ficționalismul în zilele noastre. Intelectul dezabuzat nu are de unde să scoată puterea de a crede în obiectivitatea plăsmuirilor sale și se declară mulțumit că ideea, putând fi înlocuită cu un roi întreg de alte idei, îi dă pentru un moment prilejul să se bucure de jocul liber al funcțiilor sale. Împrejurarea aceasta, adică descurajarea de sine a filozofiei, a înlesnit enorm pe vremuri ca și astăzi invazia în ea a viziunii și mitului, ducând în cele din urmă la formațiunile barbare și rafinate în același timp ale metafizicii gnostice, cu apariții înrudite în timpul nostru.

Adăugați la aceste apropieri și gustul pronunțat pentru filozofia istoriei. Gânditorii eleniști și moderni se îndreabă, deopotrivă, care e sensul diferitelor culturi, care e scopul sau direcția istoriei. Un accent,

amar pentru unii, de nădejde cerească pentru alții, se pune pe *fatalitatea* istoriei. A existat atunci ca şi astăzi sentimentul net că ceva e pe sfârşite şi că ceva nou începe. Sentimentul acesta de sfârşit şi de început nu e un sentiment al unui oarecare sfârşit şi al unui oarecare început. E vorba de un sentiment escatologic de sfârşit de lume şi de un sentiment eonic de început de lume.

Cei vechi înțelegeau prin cuvântul „eoni“ perioade istorice lungi, timpuri universale. Eon înseamnă pentru noi o nouă lume spirituală de lungă durată. În istorie putem distinge două feluri de perioade. Există perioade de culturi locale, de aspecte particulare, încercuite în sine, cu orizont fatal îngust, ataşate la anume forme exclusiviste de viață şi de gând, înzestrate cu o vie mobilitate, dar în fond variind un număr limitat de motive de creație. Şi există perioade eonice. Perioadele eonice se caracterizează printr-o creştere enormă a conştiinței, ele sunt mai degajate de mediul cronospațial. Centrul lor generator ține de stratosfera spirituală. Ele au tendința de a depăşi orice orizont. Nu particularismul e nota lor dominantă, ci aspirațiile universaliste. Acestea sunt perioade de vaste sinteze, de determinare a vieții dintr-un centru spiritual. Asemenea perioade eonice au constituit pentru Asia budismul, pentru lumea noastră eclezia creştină. Trecerea de la o perioadă de culturi locale la o perioadă eonică nu se face fără de grave crize sufleteşti şi intelectuale. Elenismul a fost o asemenea criză de trecere între o epocă de culturi locale şi o eră de accentuată şi monumentală spiritualitate (eonul creştin, aproximativ întâia mie de ani a erei noastre). Pe fundalul creştin s-a clădit, după intrarea în istorie a romano-germanilor, dar şi a slavilor, o nouă perioadă de culturi locale (aproximativ a doua mie de ani a erei noastre). Astăzi ne găsim într-o criză de trecere de la această perioadă culturală spre un nou eon. Criza spirituală a timpului nostru e o criză „elenistă“, cu multe aspecte care pot fi privite ca tot atâtea avantaje şi dezavantaje: amestecul eteroclit de doctrine încă necoagulate într-un întreg, relativizarea filozofiei, năvala miticului în conştiința vremii, mijirea sfioasă a unui nou ontologism vizionar, setea de ultime sinteze şi tragica neputință a intelectului de a le crea. Întocmai cum elenismul antic a dus, prin toate elementele ce s-au amestecat în căldarea-i vrăjitorească, în cele din urmă la o prefacere verticală, de ridicare a vieții cu o octavă mai sus în scara spiritualității, tot aşa

„elenismul“ *modern* va duce la o nouă ancorare a vieții în spirit şi la o asemănătoare prefacere verticală în adânc şi în înalt. Prefacerea ne interesează aici numai sub unghi intelectual, şi sub acest unghi spiritual va îndura o deplasare de la intelectul enstatic spre intelectul ecstatic. Fireşte că eonul creştin ne poate servi cel mult ca o vagă analogie pentru ceea ce va fi noul eon. Ne îndoim că analogia istorică are importanța principială pe care unii gânditori vor să i-o acorde, dar existând asemănări atât de profunde şi de vădite între timpul nostru şi elenism, se poate prezice cu suficientă probabilitate ivirea, ca şi în trecut, a unui nou eon dogmatic, a unui eon spiritual care sub aspectul gândirii îşi va primi impulsurile de creație dintr-o inițială reabilitare a *intelectului ecstatic*, cu toate riscurile pe care acesta le implică.

O seamă de gânditori dintre cei mai cu vază ai timpului ne dau prețioase lămuriri asupra prefacerii în curs, dar prea puțin asupra perspectivelor ei. Un Spengler şi-a vestit cu ani în urmă sentimentul escatologic, într-un sens cu totul naturalist, ce e drept, al sfârşitului culturii europene. Sentimentul eonic nu l-a încercat. Dar concomitent cu aceste presimțiri de prăbuşire s-au auzit şi alte glasuri, de îndemn şi de nădejde. Un Keyserling, după ce a sondat apele duhului de pretutindeni, crede, cu vânjosie de condotier al ideii, în înălțarea vieții pe un alt podiş spiritual. El e însă tot atât de departe de concepția unui nou eon dogmatic ca şi gânditorii raționalişti de toate speciile, pe care în chip merituos îi depăşeşte. Cu profunzimile stepei ruseşti la spate, un Berdiaev profetizează noul Ev Mediu.[1] Gândirea lui Berdiaev e străbătută fără îndoială în mare măsură de un sentiment eonic. „Noul Ev Mediu“, făcând parte integrantă dintr-o concepție teologică despre istorie, înseamnă însă mai mult o restaurație decât o creație. Noul Ev Mediu ar urma să se realizeze ca o floră religioasă

---

1. Despre o nouă dogmă şi spiritualitate, în înțeles de eon, am vorbit lămurit în *Filozofia stilului* (scrisă în 1923 şi apărută în 1924; a se vedea întreg capitolul intitulat „Absolutul“ şi îndeosebi paginile 70–78, unde am schițat în câteva cuvinte noul cuget dogmatic, etica întemeiată pe anonim şi arta lor corespunzătoare). Între ideile cuprinse acolo şi unele din cele formulate de Berdiaev în *Noul Ev Mediu* se pot constata, pe lângă importante deosebiri, şi oarecare asemănări. Se cuvine deci să adăugăm că, în momentul când a apărut studiul nostru, nu cunoşteam şi nici nu puteam cunoaşte eseul lui Berdiaev, care, după cum reiese dintr-o notiță lămuritoare cu care e însoțit (în traducerea germană: *Das neue Mittelalter*, Darmstadt, 1927), a fost scris cel mai curând în 1925.

crescută sub soarele dogmei creştine şi ca un complex de forme sociale în centrul căruia ar sta Biserica creştină. Berdiaev vede noul ev ca un Ev Mediu în lumină tradiţională, antiistorică. Concepţia sa e romantică. Berdiaev, iremediabil ataşat la trecut, ia dogma în sensul credinţei, global. Nu o sublimează. De aceea el nu s-a putut ridica la ideea, pentru noi fundamentală, a intelectului ecstatic, menit să creeze noi dogme filozofice, o metafizică în acord cu tendinţele inerente ale timpului. După părerea lui Berdiaev istoria e epuizată, sfârşită, falită; singura salvare, după el, e reintrarea sub bolta ideii creştine, din care omul a ieşit prin încercare şi ispită. Noi credem numai într-o criză istorică (am numit-o elenistă); o criză în cuptorul căreia se ard la înaltă temperatură cărămizile pentru noua clădire. Eonul dogmatic, la ale cărui porţi batem, îl închipuim înzestrat cu toate virtuţile ineditului. Nu vedem cum ar putea să intre în el elemente de dogme specific creştine, după noi perimate ca conţinut. Deocamdată, pe planul intelectual nu vedem desenându-se, între eonul creştin şi noul eon, altă notă comună decât formele, stilul *intelectului ecstatic*. Acest disponibil intelect ecstatic îşi va lua materialul, ce urmează să fie transfigurat în noi dogme, din conştiinţa frământată a timpului, şi nu din muzee de antichităţi.

Ceea ce se impune poruncitor e colaborarea gânditorilor. În adevăr, dacă se ţine seama de ritmica prin contrast a perioadelor istorice, s-ar zice că individualismul îşi trăieşte agonic ultimele excese şi astfel metafizica de mâine probabil nu va mai fi metafizica unuia sau a celuilalt, expresie trecătoare a personalităţii gânditorilor dezbinaţi între ei de penibile tendinţe spre atomizare individualistă, ci o metafizică clădită încetul cu încetul, printr-un proces continuu, cu peripeţii, cu înfrângeri şi biruinţe, printr-o muncă de generaţii sub zodia intelectului ecstatic.

Ce alte muchii şi aspecte va avea cleştarul încă opac al eonului, ale cărui prime semne le întrezărim, e o problemă de cercetat. Va asista viitorul şi la reeditarea dogmaticului în înţeles de constrângere? Punem întrebarea cu şovăirea cuvenită, dar în deplină conştiinţă că viitorul poate închide în sine toate surprizele. Ritmica istorică nu exclude – oricât n-am înţelege astăzi acest lucru – apariţia pe tărâm spiritual a unui factor de constrângere care să înzestreze noile dogme, odată deplin cristalizate, cu acea notă *dogmatică* în sens obişnuit, cu aureola imuabilităţii. Dar nici acea eventuală stabilizare a noilor

dogme prin măsuri de constrângere nu va fi ceva definitiv, căci istoria nu cunoaşte definitivate. Înclinăm în orice caz să credem că noua metafizică se va întemeia nu numai pe concepte abstracte, ci şi pe plăsmuiri ale unei noi gândiri *mitice*. Ivirea unei noi religiozităţi, care ar pune personalitatea omenească în slujba dogmei de mâine, ni se pare mai mult decât firească. Nu e exclus ca etosul să se întemeieze pe stilare anonimă, şi cultul individualităţii să cadă pentru câtva timp cu desăvârşire în desuetudine. Viitorul e domeniul visului; şi deocamdată putem visa mult şi nepedepsiţi.]

CUNOAŞTEREA LUCIFERICĂ

Domnului Nicolae Titulescu, omagiu omului,
închinare dialecticianului

INTRODUCERE

Denumirile „cunoaştere paradiziacă“ şi „cunoaştere luciferică“, utilizate la fiecare pas în studiul de faţă, au un sens pur simbolic şi se referă la fapte accesibile analizei şi viziunii filozofice. Lucrul trebuie spus din capul locului pentru a nu prilejui vreo deziluzie cititorului care, ispitit de titlul scrierii, s-ar crede în drept să se aştepte la o exegeză teologală în marginea mitologiei biblice, la eventuale alegorii gnostice sau poate la o problematică religioasă. Problematica noastră ţine exclusiv de teoria cunoaşterii. Mărturisim că nu ne-ar fi tocmai uşor să precizăm chiar de la început sensurile ce le atribuim „cunoaşterii paradiziace“ şi „cunoaşterii luciferice“ fără de a anticipa prea mult rezultatele analizelor ce le întreprindem şi ale ostenelilor la care ne supunem. Pentru început ne vom permite să definim cele două feluri de cunoaştere prin câteva vagi indicaţii, a căror semnificaţie nu depăşeşte pe aceea a unui gest iniţial de despărţire în două a unei materii primordiale. Vom cere cititorului, pe care-l voim ferit de bruscă iniţiere, o înaintare înceată cu noi alături. Nu ne îndoim că, trudindu-se prin desişurile de abstracţiuni în care ne încumetăm ca-n nişte codrii de schelete, se va alege la urmă de tot cu o lămurire pe care zadarnic i-am da-o acum.

Prin cei doi termeni simbolici, indicăm în cadrul cunoaşterii o dualitate care până acum nu a fost întrezărită ca atare. E vorba despre o profundă dualitate, sub ale cărei semne stăpânitoare se împarte, cu distincţii de ansamblu şi de detaliu deosebit de tranşante, întregul câmp al cunoaşterii înţelegătoare. Asupra acestei dualităţi vom stărui îndelung, când analitic, când cu ochiri peste întreaga privelişte, făcând cel mai adesea consideraţii în paralelă, după cum o cere însăşi natura adânc despicată în două a faptului de care ne ocupăm. Sub unghiul dualităţii pe care ne luăm sarcina s-o punem în lumină, se va vedea că teoreticienii cunoaşterii, stăpâniţi de magia unei unităţi visate,

dar de neatins, au tratat până astăzi mai mult despre ceea ce ține de natura cunoaşterii pe care o numim „paradiziacă". Particularități şi aspecte de ale cunoaşterii „luciferice" au fost doar episodic şi accidental luate în seamă şi aceasta totdeauna cu vădită tendință de a le interpreta ca un derivat al cunoaşterii concepute în întregul ei ca o inalterabilă unitate, ca un sistem lipsit de polaritate, ca un tot de acte coordonate în jurul unei centrale şi unice osaturi. Excesul de zel pus în căutarea unei unități fictive a izbutit doar să întrețină diverse confuzii, să îngrămădească dificultățile de interpretare a cunoaşterii şi să denatureze unele din aspectele acesteia. Gândul de a privi cunoaşterea înțelegătoare *dual,* cu toate eşecurile încercate de celălalt mod, contrar, de a o vedea, nu a fost încă susținut cu suficientă seriozitate şi consecvență şi, chiar şi atunci când a fost susținut, a fost aplicat într-un fel pentru noi destul de irelevant. Teoria cunoaşterii, oricâte dispute şi divergențe de păreri ar fi înregistrat în istoria ei accidentată şi plină de peripeții, s-a clădit ținându-se seama aproape exclusiv de firea cunoaşterii paradiziace. Sarcina noastră va fi deci, în primul rând, o analiză a cunoaşterii luciferice, o scoatere în evidență a felului ei cu totul aparte, de mare apariție cu însuşiri singulare, purcezând dintr-o inițiativă viguroasă a spiritului şi inexplicabilă prin simplele circumstanțe în care ea se iveşte. Cunoaşterea luciferică, deşi diferă până la opoziție de cunoaşterea paradiziacă, nu a fost până acum cuprinsă în tot ansamblul ei şi mai ales nu a fost măcar bănuită în semnificația ei de „a doua cunoaştere", care, avându-şi relieful şi încheieturile proprii, nu poate fi redusă în nici un fel la „întâia cunoaştere", adică la cunoaşterea „paradiziacă".

Pentru a supune unui amănunțit studiu cunoaşterea luciferică, se impun deocamdată câteva considerații introductive despre „cunoaştere" *in statu nascendi.* Aceasta fireşte numai întru cât considerațiile ne vor putea fi de folos la determinarea ulterioară a dualității despre care ținem să vorbim. Nu ne vom lansa deci în noi teorii asupra genezei cunoaşterii, dar vom trece în revistă unele aspecte *paradoxale* ale cunoaşterii *in statu nascendi*, aspectele paradoxale de care trebuie să se țină necontenit seama în orice analiză structurală a cunoaşterii.

Fie punctul nostru de purcedere un loc comun. În filozofie se obişnuieşte de mult să se facă o deosebire, ce şi-a justificat îndeajuns îndreptățirea, între elementul „concret" şi elementul „conceptual" al cunoaşterii. „Intuiția" şi „conceptul" delimitează substantival diferența

dintre cele două elemente, dozate în diversă proporție, dar permanent prezente în orice conținut de cunoaștere înțelegătoare. Ne vom feri, cu toată grija impusă de natura sumară ce trebuie s-o aibă niște considerații introductive, de meditații inoportune asupra proceselor psihologice, prin care se realizează o „intuiție concretă“ sau un „concept“. Ne vom feri cu egal spirit de economie și de considerații asupra altor acte, de altă natură decât psihologice, care ar putea eventual să intervină în geneza elementelor cunoașterii. Aceste acte sunt foarte ascunse. O teorie asupra lor, prin felul ei, ar introduce prin anticipație în subiectul a cărui lămurire o dorim supoziții problematice, de care ne putem foarte bine și fără pierdere scuti. Să ne mărginim a privi „intuiția concretă“ și „conceptul“ sub aspectul funcției lor în cadrul cunoașterii în genere și al raportului lor mutual în constituirea unei „cunoașteri“. După o teză dacă nu îndeobște admisă, cel puțin îndeobște cunoscută, conceptul și intuiția concretă aparțin unor planuri diverse de cunoaștere. Între concept și intuiție se admite totuși o anume corespondență. Corespondența aceasta trebuie privită sub dublu raport: într-o anume privință, conceptul conține mai puțin, în altă privință mai mult decât concretul intuiției. Conceptul de o parte face abstracție de anume aspecte ale concretului, de altă parte adaugă ceva în plus la ceea ce poate să conțină prin natura sa concretul. Acest fel de corespondență e cu osebire vizibil la conceptele cărora li s-a acordat o înaltă slavă și care circulă în filozofie sub numele de „categorii“. Conceptele categoriale, precum cele ale substanței, cauzalității, unității, existenței etc., își au desigur paradoxia, proprie de altfel tuturor conceptelor, dar care iese în deosebit relief tocmai la conceptele de demnitate „categorială“. Intuițiile, care ar veni în discuție ca suport *concret*, ca vatră a conceptelor așa-zise categoriale, analizate în conținutul lor material-concret nu oferă o acoperire *completă* conceptelor categoriale. Se știe cât de ingenios a arătat aceasta deja Hume în analiza conceptelor de „substanță“ și „cauzalitate“. Și tot așa, se știe cât caz se face de la Kant încoace de această împrejurare, susceptibilă, de altfel, de diverse interpretări. În conceptul categorial al „cauzalității“, distingem ca elemente de conținut: întâi, momentele conceptuale ale fenomenului *a* și ale fenomenului *b* (aceasta în sensul cel mai eterat, adică făcându-se abstracție de orice notă concretă posibilă a celor două fenomene); și al doilea, momentul conceptual al unui raport de succesiune necesară între cele două fenomene (în

înțelesul că *a* îl produce pe *b*). Făcându-se încercarea de a pune în congruență conceptul categorial al „cauzalității“ cu conținutul material-concret al intuiției, se va constata între ele, cu toată corespondența, oarecare asimetrie, întrucât conceptul categorial *debordează* acest conținut material-concret, pe care însă în formă „abstractă“ îl *implică*, îl *înglobează*. Repetând aceeaşi experiență cu diverse concepte categoriale, vom descoperi că în acest fapt ținem sub directă observație însăşi esența categorialului în raport cu concretul. În adevăr, darul de a *îngloba prin debordare* conținutul material-concret al intuiției caracterizează pe deplin natura intimă a conceptelor categoriale în general. Rostind această propoziție, ne abținem cu precauție de la orice opinie asupra genezei conceptelor categoriale. Faptul impresionant că ele înglobează prin debordare conținutul material-concret al intuiției nu ne îndreptățeşte, cum de-atâtea ori diverşi filozofi s-au grăbit să creadă, la nici o teză sigură cu privire la modul lor de a se produce. Ni se va replica, nu fără dreptate, că faptul acesta dovedeşte cu suficientă putere cel puțin existența unei spontaneități spirituale. Dar cu chestiunea „spontaneității“ atingem o zonă foarte misterioasă, pe care tocmai cei care apelează la ea se pare că o simplifică fără criticismul necesar. În privința aceasta ar fi foarte multe de spus. În treacăt, ajunge să separăm nişte chestiuni confundate cu prea zeloasă pasiune. Suntem dispuşi să admitem, ca substrat al conceptelor categoriale, o viguroasă „spontaneitate“ a spiritului omenesc; în acelaşi timp am voi însă să subliniem că această împrejurare nu ne sileşte imperios să atribuim conceptelor categoriale şi atributul „subiectivității“. N-am înțeles niciodată, oricât ne-am fi silit, de ce „spontaneitatea“ trebuie neapărat să fie „subiectivă“. N-ar putea să existe şi o spontaneitate în stare de a cuceri „obiectivul“? Punem această întrebare cu titlu de simplă nedumerire, fără a intra în elucidarea ei. Problema subiectivității conceptelor categoriale o lăsăm, alături de altele, deschisă. Semnalăm doar prin tangență că problema nu e în nici un caz identică cu aceea a „spontaneității“ conceptelor categoriale şi nici cu aceea, pur structurală, consistând în simpla comparare a conținutului conceptelor categoriale cu conținutul material-concret al intuiției. Sub acest ultim unghi, am văzut că conceptele categoriale cuprind prin conținutul lor mai multe elemente constitutive decât ar putea să ofere vreodată conținutul material-concret al intuiției. În formă abstractă însă, conceptele categoriale *înglobează* prin debordare

material-concretul. Reținem în această propoziție o stare de fapt care, iscodită cu privire la obârşia ei, ar admite diverse interpretări, dar care e neîndoielnică. Constatarea, repetăm, nu ne obligă la nici un fel de opinie cu privire la geneza în sine a conceptelor categoriale. După cum am spus însă, nu „geneza“ conceptelor categoriale ne interesează aici, ci altceva. E vorba despre un anume procedeu, ce se introduce în câmpul cunoaşterii de câte ori un concept categorial, odată încetățenit în imperiul conştiinței, se întrebuințează ca un factor determinativ, care configurează în anume sens materialul concret al intuiției. Procedeul e pe cât de fundamental, pe atât de paradoxal. Existența lui e implicată în modul de întrebuințare cotidian al conceptelor categoriale. De câte ori se determină concretul printr-un concept categorial, cunoaşterea, printr-un act autoritar, *pune în ecuație* materialul concret şi o anume expresie conceptuală, care înglobează prin debordare acest material. Un „mănunchi de calități“ devine prin acest paradoxal act „un subiect cu atribute“; o „succesiune regulată de fenomene“ devine, pe temeiul aceluiaşi tur de forță, o „succesiune cauzală de fenomene“. Orice aplicare a unei categorii asupra unui material concret implică o asemenea ecuație. Ecuația se dovedeşte de fiecare dată a fi o ecuație sui-generis nedeplină, totuşi cu pretenții de autentică ecuație, o ecuație constituind din punct de vedere *logic* o licență, pe care cunoaşterea şi-o îngăduie fără a mai întreba de vreo justificare. Deoarece în această introducere ne-am făgăduit gândului de a vorbi tocmai despre paradoxiile pe care şi le îngăduie cunoaşterea în stare de autocreație sau de constituire, ținem să fixăm cu tot dinadinsul în atenția cititorului această întâie paradoxie cu caracter de licență logică. De altfel această licență, de care uzează permanent cunoaşterea fără ca ea să se poată singură trage la răspundere (logica nu constituie o instanță absolută în sfera cunoaşterii), nu e singura licență ce şi-o îngăduie cunoaşterea în perioada ei de constituire. O altă licență, adiacentă cu alte însuşiri ale intelectului, e următoarea. Intelectul, destinat între altele operației enigmatice de a dezghioca intuiția de accidental şi de a o ridica pe un podiş înalt de esențe, plăsmuieşte în contact cu intuiția concretă anume concepte care din punct de vedere *logic* sunt imposibile, deoarece ele implică antinomicul. Drept ilustrare, să alegem un exemplu care a jucat un remarcabil rol într-o anume „logică“. Conceptele despre care vorbim sunt toate făcute după chipul şi asemănarea conceptului de „devenire“. Conceptul „devenirii“

închide în sine, după cum s-a remarcat, o antinomie. Conceptul acesta, analizat sub unghi logic, se despică în termenii contradictorii: neexistenţă–existenţă. Sub aspect pur logic, conceptul de „devenire“ e imposibil el n-ar fi putut să fie alcătuit pe cale de sinteză logică din cei doi termeni antinomici. Conceptul a fost alcătuit pe temei direct de *intuiţie,* care ne arată „devenirea“ drept posibilă. Intelectul e dotat cu posibilitatea de a ridica, pe planul conceptual, iraţionalul ca atare al intuiţiei concrete şi de a elabora în consecinţă concepte, care sub raport *logic* se destramă în antinomii. Intelectul creează nenumărate concepte de natura aceasta. Existenţa acestor concepte, care nu alcătuiesc un „sistem“, ci se întemeiază fiecare în parte pe aceeaşi virtute inerentă intelectului, a fost utilizată ca substrat pentru sistemele de filozofie „dialectice“. De notat e că sinteza dialectică nu e un produs *logic.* Sinteza dialectică înseamnă o trimitere la intuiţie şi nu e imaginabilă fără de posibilitatea intelectului de a plăsmui concepte în contact cu iraţionalul ca atare al intuiţiei. Sistemele dialectice măsurate numai cu *logica* dobândesc o înfăţişare himerică. Logica nu le poate nicidecum face dreptate. Sub acest unghi, ele sunt dinainte condamnate. Curios e însă că sistemele dialectice ţin cu orice preţ să se justifice logiceşte. În realitate, singura lor justificarc trebuie căutată într-o profundă şi insondabilă particularitate a intelectului ca autor; în particularitatea consistând în putinţa elaborării unor concepte, prin care se ridică pe un plan de esenţe iraţionalul ca atare al intuiţiei. Intelectul, în contact cu intuiţia, are darul ciudat de a plăsmui concepte sintetice, la care n-ar ajunge niciodată pe cale pur logică şi care sub modul logic sunt imposibile.

O altă licenţă a cunoaşterii în stare de constituire e în legătură cu plăsmuirea unor concepte care nu au o corespondenţă concretă, ci exprimă un proces deschis al intelectului în contact tangenţial cu concretul. Când intelectul săvârşeşte, de pildă, actul de punere a unui spaţiu, a unui moment, a unei unităţi, el se crede îndreptăţit să repete la infinit acest act, cel puţin pe un plan ideal. Un asemenea act iniţial se generează virtualmente la infinit pe baza unei dinamici speciale a intelectului. Licenţa de care spiritul face uz e de astă dată aceea de a crede în posibilitatea repetării fără limită a aceluiaşi act de punere a unui ceva, fie aceasta chiar şi numai pe un plan ideal. Intelectul se comportă ca şi cum actul iniţial le-ar cuprinde în sine şi pe toate celelalte, la infinit. Un act de punere a unui ceva e însă din punct

de vedere logic identic numai cu sine însuşi, dar nu e identic cu repetarea sa la infinit. Evident, intelectul îşi asumă şi de astă dată un drept influenţei căruia nu ne putem sustrage, dar care logiceşte duce la creaţii eminamente gratuite. Noţiuni precum acelea de spaţiu infinit, de timp infinit, de număr infinit etc. presupun în cele din urmă licenţa despre care vorbim. Conceptele în chestiune exprimă nu atât ceva concret sau un fapt general, ci un proces deschis, de puneri, la care intelectul uman se crede îndreptăţit în virtutea unei dinamici proprii căreia el nu-i poate rezista.

Prin licenţele fundamentale ale cunoaşterii în stare de constituire, la care gândirea filozoficească a cititorului ar putea să adauge şi altele, se statornicesc în chiar temeiurile cunoaşterii: 1) un fel de ecuaţii, care logiceşte nu sunt ecuaţii cu adevărat, dar care prin operaţiile săvârşite de intelectul în contact cu concretul sunt implicit tratate drept autentice ecuaţii şi 2) un fel de ecuaţii care sunt ecuaţii cu adevărat, dar pe care intelectul le trece cu vederea, ca şi cum ele n-ar exista.

Astfel, pentru întâia licenţă din serie se statorniceşte o ecuaţie paradoxală între conceptele categoriale şi materialul concret al intuiţiei, pe care categoriile îl înglobează.

A doua licenţă implică o ecuaţie perfectă, de care însă în chip arbitrar nu se ţine seama. Ecuaţia abolită arbitrar e aceea dintre conceptele sintetice, exprimând iraţionalul ca atare al intuiţiei, şi antinomiile în care ele se destramă sub unghi logic. Ecuaţia e perfectă, dar cunoaşterea şi intelectul o tratează ca şi cum ea n-ar exista.

Prin a treia licenţă se statorniceşte o ecuaţie între punerea unui concret şi repetarea la infinit a acestei puneri.

Cum licenţele acestea nu le-am dedus sistematic din vreun principiu şi nici nu le-am stabilit prin cercetarea sistematică a întregului desiş al cunoaşterii, e de aşteptat ca numărul lor să poată fi completat. Pe noi ne interesează faptul general în sine că intelectul uman, în stare de autoconstituire, mai înainte de a opera pe temeiul principiilor logice, operează paradoxal, cu tururi de forţă, pe bază de licenţe pe care nu ştim cine i le-a acordat. Toate aceste licenţe sunt logiceşte impermeabile. Totalitatea lor constituie un fel de coeficient „permanent" al cunoaşterii în genere. Coeficientul acesta trebuie acceptat aşa cum e. Cunoaşterea, dacă s-ar condamna singură pentru acest „abuz" şi ar încerca să elimine din corpul ei coeficientul în discuţie, s-ar anula în total, ceea ce ar echivala cu o sinucidere. Tot atât de adevărat

e de altă parte că, dacă şi cunoaşterea şi intelectul uman ar încerca să-şi constituie elementele fundamentale pe baza principiilor logice, pe care se arată dispuse să le accepte *după* constituirea acestora, probabil n-ar putea să ia naştere. „Cunoaşterea înţelegătoare“, în faza precipitării sale conceptuale, nu se supune principiilor logice. Cunoaşterea înţelegătoare, prin modul cum se constituie, nu dispune de o completă şi ireproşabilă justificare logică. Cunoaşterea şi intelectul ţin să se comporte potrivit principiilor logice numai după ce s-au constituit în elementele lor conceptuale şi în modul lor de-a organiza concretul. Ne vom îngriji însă să adăugăm la aceste constatări observaţia că licenţele amintite le-am pus în evidenţă nu ca o infirmitate menită să discrediteze cunoaşterea, ci ca o situaţie de fapt, în favoarea căreia desigur că s-ar putea pleda cu suficiente argumente dacă am şti toate avantajele de care spiritul uman se bucură pe urma ei.

CUNOAŞTEREA PARADIZIACĂ ŞI CUNOAŞTEREA LUCIFERICĂ

Cunoaşterea înţelegătoare odată realizată ca atare, între altele şi prin graţia licenţelor sui-generis ce le are în stare intrauterină, ca să zicem aşa, constă în orânduirea categorială a concretului intuitiv, în determinarea materialului intuitiv prin concepte abstracte, în inventarierea obiectelor şi a raporturilor lor imediate, aşa cum toate acestea sunt date în intuiţie. Dar nu numai în intuiţie. Obiectul cunoaşterii înţelegătoare poate fi şi un fapt *general*, dat ca atare abstracţiunii. Tot aşa un fapt imaginar, dat ca atare imaginaţiei. Cunoaşterea înţelegătoare, epuizându-se în aceste câteva operaţiuni, îşi e totuşi sieşi suficientă. Această suficienţă rezultă din împrejurarea că acest fel de cunoaştere înţelegătoare (după cum vom vedea, e vorba numai de *un* fel de cunoaştere) se găseşte în faţa *obiectului*, pe care-l socoteşte dat sau cu posibilităţi de a fi dat, întreg şi nealterat, şi care prin natura sa nu îndeamnă la depăşire. Sarcina de căpetenie a acestei cunoaşteri e de a înseria obiectele pe planul conceptual. În operaţia sa conceptuală vastă şi variată, această cunoaştere se găseşte din capul locului în situaţia privilegiată de a nu trebui să aplice conceptul decât atunci când acesta e chemat, solicitat de chiar fizionomia sau configuraţia obiectului. Această cunoaştere înţelegătoare are privilegiul

unic de a fi complet revărsată asupra obiectului. Ea e oarecum veşnic la ţintă. Sub aspect negativ, ea se caracterizează prin aceea că nu cunoaşte problematicul în sens acut şi integral; ea poate avea îndoieli şi nedumeriri, dar îndoielile ei sunt oarecum de scurtă respiraţie şi nedumeririle fără orizont, putându-şi găsi grabnic soluţia. În cunoaşterea aceasta nu intervine ideea de „necunoscut“ decât doar în chipul necunoscutului ca „lipsă“, ca obiect-interval în seria cunoscutelor, sau sub forma mai laterală a necunoscutului ca un ce „nou“ în seria cunoscutelor. Cunoaşterea înţelegătoare caută să înlăture „intervalul“ sau „hiatul“ în seria cunoscutelor prin scoaterea la iveală a obiectului-lipsă, aceasta de fapt sau prin combinaţie mentală. Iar „noul“ va fi determinat după cum e – unic sau multiplu. Când „noul“ e unic, el va îndura o determinare prin analogie cu ce e cunoscut; când „noul“ e multiplu – el va fi determinat printr-un nou concept care corespunde esenţei „noului“. Cunoaşterea înţelegătoare despre care vorbim se caracterizează printr-o integrală ataşare plină de încredere la *obiect*, aşa cum obiectul se prezintă pe planul intuiţiei, al abstracţiunii sau al imaginaţiei. Obiectul (fie extern, fie lăuntric, faţă de om ca subiect cognitiv) stăpâneşte cu greutatea şi accentul lui cunoaşterea pe care tocmai o considerăm. Ea e desigur capabilă de lărgire, de spor, de progres, dar înaintarea ei se face tot în contact strâns cu „obiectul“. Pentru particularităţile ei, care vor dobândi în cursul expunerilor noastre un tot mai pronunţat relief, să dăm acestei cunoaşteri numele simbolic de *cunoaştere paradiziacă.* Privită în ansamblu, ea se caracterizează prin fixare asupra „obiectului“, asupra obiectului socotit în întregime dat sau cu posibilităţi de a fi dat, fie în intuiţie, fie în abstracţiune, fie în imaginaţie. Cunoaşterii paradiziace îi opunem, cu distincţii ireductibile, *cunoaşterea luciferică.* Cunoaşterea luciferică o vedem detaşându-se în chip aparte de obiect, fără de a părăsi însă obiectul. „Cunoaşterea luciferică“, prin actul iniţial, consideră obiectul său despicat în *două*, într-o parte care se *arată* şi într-o parte care se *ascunde.* Obiectul cunoaşterii luciferice e totdeauna un „mister“, un „mister“ care de o parte se arată prin semnele sale şi de altă parte se ascunde după semnele sale. Cunoaşterea paradiziacă îşi e sieşi suficientă. Ea n-ar avea nevoie de încă un fel de cunoaştere alături de ea. Cunoaşterea luciferică are însuşiri singulare ca şi cunoaşterea paradiziacă, dar ea implică în anume măsură cunoaşterea paradiziacă. Cunoaşterea luciferică invadează cu perspectivele ei câmpul cunoaşterii

paradiziace. Cunoaşterea luciferică provoacă o *criză în obiect*, „criză“ în sensul unei despicări care răpeşte obiectului echilibrul lăuntric. Cunoaşterea paradiziacă se caracterizează printr-un fel de alipire familiară la obiectul său, pe care-l socoteşte total dat sau cu posibilităţi de a fi dat. Cunoaşterea luciferică se caracterizează printr-o distanţare plină de tulburătoare iniţiativă faţă de obiectul său, pe care-l priveşte în perspectiva „crizei“ pe care ea însăşi o provoacă. Prin cunoaşterea paradiziacă se statornicesc poziţiile liniştitoare, momentele de stabilitate, permanenţa vegetativă şi orizonturile care nu îndeamnă dincolo de ele înseşi ale spiritului cunoscător. Cu cunoaşterea luciferică se introduc în împărăţia acestuia „problematicul“, tatonarea teoretică, construcţia, adică riscul şi eşecul, neliniştea şi aventura, tot atâtea momente care repugnă cadrelor cunoaşterii paradiziace. Asemenea caracterizare, de natură aparent morală, a celor două feluri de cunoaştere, satisface desigur numai foarte anevoie setea de precizie a cititorului. Caracterizările făcute nu sunt însă destinate precizărilor, ci anunţă doar aroma unei ţări în care suntem pe cale de a intra.

Linia de demarcaţie dintre cele două feluri de cunoaştere, pe care abia o întrezărim, va deveni desigur tot mai invizibilă cu cât înaintăm în cercetarea noastră. Există fără îndoială undeva un punct care să ne dea un întâi acces la ideea lor netă. Şi poate nu ne înşelăm afirmând că acest punct e însăşi ideea *problematicului.* Cunoaşterea paradiziacă nu cunoaşte problematicul decât într-un sens cu totul incomplet. În adevăr, cu faptul în sine, integral, al „problematizării“, intrăm în domeniul cunoaşterii luciferice. Cunoaşterea paradiziacă nu cunoaşte nici construcţia ipotetică, nici teoria, în înţelesul amplu şi cu totul special pe care-l au aceste acte intelectuale în câmpul cunoaşterii luciferice. De fapt „criza obiectului“, „problematicul“, „construcţia teoretică“ privite în *plenitudinea* lor sunt momente specifice ale cunoaşterii luciferice. Cunoaşterea paradiziacă se mărgineşte să determine prin concepte obiectul găsit în faţă într-o totală prezenţă. Când e vorba de „hiaturi“ pe planul prezenţelor, se întâmplă, fireşte, ca şi cunoaşterea paradiziacă să-şi pună „probleme“ şi chiar să se simtă îndemnată să construiască „teorii“; dar aceste probleme şi teorii – asemănate cu problematicul şi construcţia teoretică proprii cunoaşterii luciferice – se dovedesc a fi, după cum se va vedea, un fel de *similiprobleme* şi *similiteorii.* Cunoaşterea paradiziacă şi cunoaşterea luciferică operează, desigur, cel puţin la început, cu acelaşi mate-

rial obiectiv; ele se deosebesc însă profund prin modul cum atacă materialul. Privite sub unghiul mijloacelor conceptuale, desigur că şi cunoaşterea paradiziacă şi cea luciferică întrebuinţează, cel puţin la început, acelaşi material conceptual. Ele se deosebesc însă prin modul de întrebuinţare a materialului. Cunoaşterea luciferică şi cea paradiziacă, fiind moduri ale „cunoaşterii înţelegătoare", se mişcă deopotrivă pe cele două planuri: al intuiţiei şi al conceptualului, dar, diferenţiindu-se calitativ prin procedeele lor, ele sunt în stare să ajungă la rezultate la care numai una din ele, adică cea paradiziacă, fiind primară, niciodată n-ar putea să ajungă. Identitatea de spaţiu ocupat alternativ sau concomitent, prin concurenţă ascunsă, de amândouă aceste feluri de cunoaştere a sedus pe cei mai mulţi teoreticieni. În adevăr, teoreticienii înclină să nu vadă decât *un fel* de cunoaştere, căreia îi îngăduie cel mult două variante graduale, de pildă una *naivă* peste care s-ar suprapune o variantă derivată, de diferenţiere graduală, savantă, de rafinare, o cunoaştere *civilizată.* Teoreticienii, închişi în orizontul îngust pe care singuri şi l-au clădit, au crezut că, analizând cunoaşterea „naivă", „spontanee", şi cea „civilizată" sau „metodică", ar putea să le reducă la un numitor comun, între amândouă neexistând decât o diferenţă de complicaţie. Prin admiterea unei cunoaşteri paradiziace şi a unei cunoaşteri luciferice, nu contrazicem teza de mai înainte, dar marcăm o dualitate care nu e identică cu aceea îndeobşte adoptată. Vorbim despre o cunoaştere paradiziacă şi o cunoaştere luciferică în convingerea că acestea se deosebesc prin chiar natura lor şi în convingerea că diferenţa dintre ele nu e aceea de la „naiv" la „civilizat". Diferenţa de la naiv la civilizat, de la spontaneu la metodă se instalează în fiecare din cele două feluri de cunoaştere în favoarea cărora pledăm. Ea nu e esenţială. Discontinuitatea ce o remarcăm între cunoaşterea paradiziacă şi cunoaşterea luciferică ia aspectul violent al unei polarităţi. A arăta condiţiile cunoaşterii paradiziace înseamnă, ce-i drept, a scoate la iveală şi unele împrejurări care condiţionează cunoaşterea luciferică, dar această operaţie nu înseamnă câtuşi de puţin a lămuri însăşi esenţa cunoaşterii luciferice.

Pentru a surprinde cunoaşterea luciferică în esenţa sa, trebuie să o considerăm în actele prin care ea intră în posesiunea integrală a naturii sale. Fenomenul central al cunoaşterii paradiziace e *determinarea obiectului,* nedespicat, sau acumularea de concepte adecvate asupra faptului intuit, gândit sau imaginat. Fenomenul central al

cunoaşterii luciferice e cu totul altceva: *criza obiectului* şi diversele acte consecutive. Ni se va concede că de la Kant încoace teoria cunoaşterii a devenit, printr-o continuă îngustare de orizont, o teorie a *faptului*. Prin îngustarea orizontului s-au sărăcit, fără suficientă justificare, varietatea şi complexitatea de conţinut ale teoriei cunoaşterii. Prin comprimarea zării, filozofii au suprimat bogăţia subiectului. Articularea „faptului“ e desigur un proces mai primar decât actul „punerii unei probleme“ şi actul „soluţionării“ ei. Articularea „faptului“ premerge „punerii unei probleme“, dar în „punerea unei probleme“ intervin factori şi momente noi, care nu joacă nici un rol în articularea „faptului“. Factorul cel mai important, deşi nu unic, de acest fel e atragerea „misterului“ în obiectivul cunoaşterii. Într-un studiu[1], pe care dintru început l-am înţeles numai ca o temelie pentru viitoare lucrări, am afirmat că obiectul cunoaşterii înţelegătoare (luciferice) e misterul. Formulând aceasta spuneam că prin raportarea cunoaşterii înţelegătoare la mister, ca autentic „obiect“ al ei, s-ar putea clădi la nevoie o întreagă teorie a cunoaşterii. Analizele şi consideraţiile ce urmează încearcă să dea consistenţa necesară gândului exprimat aiurea. Cuvântul „mister“, pe cât de sonor, pe atât de incert, a fost întotdeauna refugiul spaimei sau neputinţei de a înţelege ceva. Dacă îndrăznim să raportăm cunoaşterea înţelegătoare la „mister“ ca la adevăratul ei obiect înseamnă că ne impunem, înainte de toate, sarcina nu tocmai uşoară de a despuia noţiunea „misterului“ de incertitudinile graiului de toate zilele. Cuvântul „mister“ trebuie ridicat în măsura posibilităţii la demnitatea de „noţiune“. Aceasta presupune arătarea amănunţită, dincolo de vagul care constituie până azi substanţa conceptului de mister, a variantelor ce le comportă şi a rolului pe care ele îl pot avea într-o teorie a cunoaşterii. Particularitatea de ansamblu cea mai izbitoare a cunoaşterii luciferice constă în atragerea misterului în obiectivul ei. În cunoaşterea paradiziacă, „misterul“ nu intervine decât într-un sens mărginaş şi accidental, de „hiat“; „misterul“, în înţeles deplin, nu constituie nici măcar întâmplător, necum permanent, „obiectul“ ei. Aici vom face însă loc remarcii că cunoaşterea paradiziacă, deşi îşi e sieşi suficientă, suportă, din moment ce cunoaşterea luciferică o întretaie, înrâuririle acesteia. Vom vedea la vremea sa că cunoaşterea paradiziacă obţine prin reflex de

1. *Eonul dogmatic.*

la cunoaşterea luciferică, care năvăleşte în câmpul ei, înţelesuri noi, pe care nu le poate avea singură, înţelesuri pe care ea le acceptă totuşi prin răsfrângere de la cunoaşterea luciferică.

CRIZA OBIECTULUI

Cunoaşterea luciferică începe prin aceea că nu mai socoteşte obiectul dat al cunoaşterii drept „obiect“, ci numai ca un simptom al „obiectului“. Prin acest act, obiectul cunoaşterii ajunge în „criză“, adică suferă o despicare în două, într-o parte care se *arată* şi într-o parte care se *ascunde*, prin ceea ce obiectul îşi pierde echilibrul interior. Cunoaşterea, în manifestarea ei cea mai frecventă, se găseşte faţă în faţă cu un complex de fenomene empirice pe care le determină „paradiziac“ prin „concepte“. Cunoaşterea luciferică invadează cunoaşterea printr-un act neaşteptat, care nu se explică prin nici o necesitate proprie celei paradiziace: ea *problematizează* „complexul de fenomene“ despre care vorbim. Prin „punerea problemei“, complexul de fenomene, conceptual mai mult sau mai puţin determinat, se preface în altceva decât „complex de fenomene“; el se transformă în „complex de semne ale unui mister“. Aceasta e schimbarea neprevăzută de orizont ce-o îndură orice fenomen sau complex de fenomene, orice „experienţă“, în momentul când ia contact cu cunoaşterea luciferică. Ceea ce mai înainte fusese obiect neted, nedespicat – se preface în obiect *despicat* în două: în *arătat* şi *ascuns.* Prin aducerea unui obiect al cunoaşterii paradiziace în perspectiva nouă a cunoaşterii luciferice, se declară o „criză“ în obiect, în sensul că acesta devine simplu semn arătat al unui mister în esenţă ascuns. A săvârşi acest act şi a iscodi, de pe pragul părţii care se arată a unui mister, partea care se ascunde a acestuia înseamnă a deschide „un mister“. Cunoaşterea luciferică începe prin „deschiderea unui mister“. Actul acesta de ansamblu e sub raport logic identic cu „punerea unei probleme“. Trebuie să recunoaştem că în cadrul cunoaşterii paradiziace, închisă în sine, mulţumită cu sine, nu există nicăieri zariştea misterului. O întâie şi hotărâtoare deosebire între cunoaşterea paradiziacă şi cunoaşterea luciferică zace în chiar modul de a-şi ataca obiectul. Obiectul cunoaşterii paradiziace e exterior misterului şi e astfel constituit

că nici nu îngăduie ivirea conştiinţei de mister; obiectul cunoaşterii luciferice e misterul deschis. Mai înainte de a se ivi actul fundamental de „deschidere a unui mister“, act propriu cunoaşterii luciferice, factorul menit să consteleze cu totul altfel în jurul său conţinuturile de cunoaştere, adică factorul „mister“, nu figurează în nici o formă în obiectul cunoaşterii paradiziace. Cum însă orice obiect al cunoaşterii paradiziace poate fi trecut, printr-o schimbare de perspectivă, în starea de „criză“, orice obiect al cunoaşterii paradiziace dobândeşte, fără a-şi pierde constituţia, o înfăţişare de *mister latent.* Obiectele cunoaşterii paradiziace sunt deci, în lumina de reflex primită de la cunoaşterea luciferică, tot atâtea „mistere latente“.

Diferenţierile la care am ajuns, deşi embrionare încă, permit circumscrierea mai de aproape a sferei iniţiale în care se mişcă cunoaşterea luciferică. În ce cadru de început se constituie problematica cunoaşterii luciferice? Care e sfera sa iniţială? „A pune o problemă“ înseamnă, ca act luciferic, „a deschide un mister“. Propoziţia aceasta ar putea să sugereze cititorului ideea că prin sferă sau cadru iniţial al cunoaşterii luciferice am înţelege un vast şi universal mister deschis, general şi omogen, cum ar fi de exemplu „lucrul în sine“ kantian. Faţă de-o asemenea interpretare, pe care memoria filozofică a cititorului ar putea s-o etaleze în marginea consideraţiilor noastre, trebuie să luăm poziţie de clarificare. Cunoaşterea luciferică nu apare cu numitul „halo“ în jurul său. Cadrul în care se iveşte cunoaşterea luciferică nu e acel universal mister deschis, general şi omogen, de extremă limită, ci acela circumscris de nenumăratele mistere latente eterogene care formează tot atâtea obiecte ale cunoaşterii paradiziace. Fiecare din aceste mistere latente, izolat pentru sine sau în legătura lor reciprocă, poate să ia, prin transpunere în altă perspectivă, contact cu cunoaşterea luciferică, prefăcându-se în „obiect“ al acesteia. Problemele pe care le pune cunoaşterea luciferică nu se desenează pe fondul unui mister deschis, unic şi universal, conceput de la început drept inaccesibil. Ele sunt puse în cadrul unei imense eterogenităţi de mistere latente, dintre care fiecare în special e susceptibil de a fi deschis ca mister. Un mister astfel deschis stă la dispoziţia cunoaşterii luciferice în vederea unor *operaţii* precise, pe care le vom pune în evidenţă în paginile acestui studiu. Misterul deschis, universal, omogen, al lucrului în sine, cum îl înţelege Kant – nu e disponibil. Acesta reprezintă o limită şi, ca atare, constituie o problemă cu totul specială,

asupra căreia ne rezervăm dreptul de a reveni. „Misterul deschis" de fiecare dată prin „punerea unei probleme", ca act de bază al cunoașterii luciferice, nu are o legătură necesară cu întrebarea despre „lucrul în sine", opac prin definiție; „deschiderea unui mister" e un act prin care cunoașterea luciferică intră în posesiunea obiectului căruia i s-a promis. Deschiderea unui mister e însă pentru cunoașterea luciferică numai un început. Cunoașterea luciferică deschide un mister nu spre a-l lăsa deschis, ci spre a-i imprima pe urmă variațiile de care misterul e susceptibil. Un mister deschis, ca obiect al cunoașterii luciferice, poate să se declare oriunde: în cadrui experienței, la limita experienței, pe orice plan de abstracțiune al experienței și dincolo de experiență. Însușirea de căpetenie a unui „mister deschis", din momentul declarării sale ca atare, e – în raport cu cunoașterea luciferică – marea sa disponibilitate în vederea variațiilor ce le va îndura din partea acesteia. Sarcina adevărată a cunoașterii luciferice începe de abia acum. În capitolele următoare vom arăta, cu toate amănuntele necesare, procedeele de variere a unui mister deschis.

Înainte de a trece mai departe, să reținem încă următoarele. Obiectul cunoașterii paradiziace are, în raport cu cunoașterea, anume dimensiuni epistemologice pe care nu le are obiectul cunoașterii luciferice și invers. Obiectul cunoașterii paradiziace posedă, în raport cu cunoașterea, dimensiunea „prezenței" sau, prin opoziție, a „hiatului". Un obiect poate să fie aci prezent (cunoscut); cum poate să fie lipsă (necunoscut). Obiectul cunoașterii luciferice e totdeauna așezat la răscrucea, la întretăierea altor două dimensiuni: a „arătatului" (cunoscut) și a „ascunsului" (necunoscut). Vom nota că necunoscutul are, după cum se poate ghici din alăturarea aceasta, *două sensuri,* după cum e conceput sub modul cunoașterii paradiziace sau sub modul cunoașterii luciferice. În cadrul cunoașterii paradiziace, „necunoscutul" are sensul de „hiat". În cadrul cunoașterii luciferice, necunoscutul are sens de „ascuns". Care-i deosebirea dintre „necunoscutul" ca *hiat* și „necunoscutul" ca *ascuns*? Și care-i deosebirea dintre „cunoscutul" ca *prezență* și „cunoscutul" ca *arătat*? Am spus că cunoașterea luciferică deschide un mister nu din pasiunea sterilă de a-l deschide, ci pentru a-l supune unor variații pe care misterul deschis le comportă. Prin această variere, se substituie „misterului deschis" un nou conținut cognitiv, reprezentând „ascunsul". Acest nou conținut, la rândul său, va putea să fie iarăși deschis ca mister și să fie din nou substituit

prin alt conţinut cognitiv. Actele acestea alternante se pot repeta indefinit. În cadrul cunoaşterii luciferice, „arătatul“ e substituibil prin „ascuns“. În zona cunoaşterii paradiziace, un „hiat“ îndeamnă să fie *întregit.* Un hiat anulat prin *întregire* nu se *substituie* obiectelor deja cunoscute, ci li se *alătură.* „Hiatul“ se *adaugă* „prezenţei“. Progresul cunoaşterii paradiziace în domeniul necunoscutului e extensiv, liniar, de întregire, de adăugire, de juxtapunere. Progresul cunoaşterii luciferice în domeniul necunoscutului se realizează intensiv, în adâncime. Cunoaşterea luciferică încearcă să pătrundă tot mai adânc în esenţa *ascunsă* a obiectelor. Misterelor deschise li se substituie altele. *Ascunsul* revelat ia în anume măsură locul *arătatului* iniţial. „Necunoscutul“ are deci, în limitele celor două feluri de cunoaştere, semnificaţii diverse. „Necunoscutul“ în domeniul cunoaşterii paradiziace e, simplu, suma tuturor „hiaturilor“. Necunoscutul în cadrul cunoaşterii luciferice e un permanent şi inevitabil postulat, care cere veşnic înlocuirea „arătatului“ prin „ascuns“ şi a acestuia prin „şi mai ascuns“. Necunoscutul în limitele cunoaşterii luciferice are un accent de esenţialitate faţă de cunoscut şi e chemat, odată revelat, să dea un caracter de accidentalitate cunoscutului iniţial. În zona cunoaşterii paradiziace, necunoscutul se alătură pur şi simplu cunoscutului şi nu are prin sine însuşi nici un avantaj faţă de cunoscut. Întorcându-ne la întrebarea ce ne-am pus mai înainte, vom răspunde: necunoscutul ca „hiat“ se deosebeşte de necunoscutul ca „ascuns“ prin aceea că „ascunsul“ are un accent esenţial şi poate fi substituit cunoscutului său complementar (arătatului), pe când „hiatul“ se adaugă cunoscutului său complementar (prezenţei), neavând faţă de acesta nici un privilegiu.

VARIEREA CALITATIVĂ A MISTERELOR

În afară de sarcina nu lipsită de satisfacţii de a întregi „hiaturi“, adică de a progresa extensiv în necunoscut, „cunoaşterea paradiziacă“ mai are menirea, nu mai puţin nobilă, de a-şi strânge obiectele în puncte, care reprezintă proiecţii în abstract. Aceasta se face prin subsumarea obiectelor la categorii şi concepte. Prin proiectarea obiectelor pe un plan de „generalităţi“, intelectul descarcă cunoaşterea de balastul intuiţiei. Ridicarea faptelor concrete pe planul conceptual aduce cu sine o reducţie numerică, o împuţinare a diversităţii concrete.

Cum însă orice obiect al cunoaşterii paradiziace e, prin raportare virtuală la posibilităţile cunoaşterii luciferice, un „mister latent", putem afirma că, prin operaţiile de reducere conceptuală a faptelor concrete sau a obiectelor în genere, se realizează în cadrul cunoaşterii paradiziace o reducţie *numerică* a „misterelor latente" ale experienţei (ale lumii). Două sunt aşadar procesele cunoaşterii paradiziace:

1. Cunoaşterea paradiziacă progresează extensiv în necunoscut prin scoatere la iveală de noi obiecte.

2. Cunoaşterea paradiziacă reduce numeric misterele latente ale lumii prin determinarea lor conceptuală.

Dacă e adevărat că cunoaşterea luciferică diferă esenţial de cea paradiziacă, atunci în cadrul ei procesele vor fi cu totul altele. E de relevat înainte de toate faptul că cunoaşterea luciferică nu operează cu „mistere latente"; ea „deschide misterele ca mistere". Şi adiacent mai e de relevat că misterele deschise îndură prefaceri de conţinut, ele sunt supuse unei varieri *calitative.* Ajunge să medităm puţin chiar numai în abstract, fără de exemple de fapt, asupra varierii calitative a unui mister deschis, spre a vedea că această variere calitativă e a priori posibilă în trei chipuri:

1. Un mister deschis poate să îndure o atenuare în calitatea sa.

2. Un mister deschis poate să fie permanentizat în calitatea sa.

3. Un mister deschis poate să fie potenţat în calitatea sa.

Între aceste trei posibilităţi de variere calitativă a unui mister deschis, accentul de frecvenţă cade cu putere asupra celei dintâi; a doua o întâlnim neasemănat mai rar, iar a treia are până acum un caracter excepţional, deşi ca posibilitate e temeinic fundată în structura intimă a cunoaşterii luciferice şi desigur mult mai des cerută decât se crede, de chiar natura „misterului deschis".

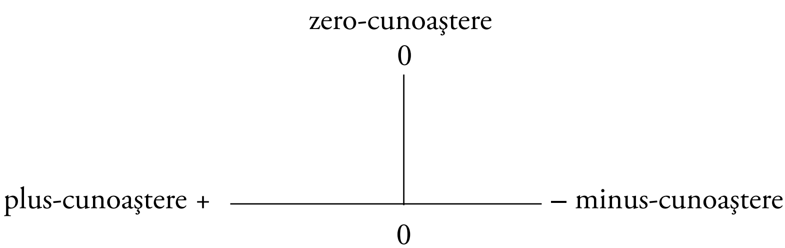
Privind mai de aproape cele trei posibilităţi de variere calitativă a unui mister deschis, observăm că două manifestă tendinţe în direcţii tocmai opuse şi că una ocupă oarecum mijlocul între ele. Această distribuţie spaţială ne sugerează ideea de a utiliza, pentru fixarea simbolică a „direcţiilor" în chestiune, anume semne matematice, care şi în matematică sunt întrebuinţate ca semne direcţionale. E vorba de semnele *plus, zero, minus.* Cum vom distribui aceste semne în domeniul epistemologic? Se crede îndeobşte că opera pozitivă pentru care e chemată cunoaşterea ar fi aceea de a „învinge", de a „anula", de a „suprima" *necunoscutul.* Formula e ruşinos de vagă şi nu ne prea poate

servi drept criteriu căutat pentru distribuirea semnelor direcţionale. S-a văzut că necunoscutul are semnificaţii diverse, după cum e gândit sub modul cunoaşterii paradiziace sau al celei luciferice. Ce-i drept, tema noastră e de astă dată cunoaşterea luciferică. Dar limitând chiar sensul „necunoscutului" la cel circumscris de cunoaşterea luciferică, fraza despre suprimarea necunoscutului rămâne pretenţioasă, căci în cadrul cunoaşterii (fie paradiziace, fie luciferice) nu e vorba propriu-zis de suprimarea necunoscutului. Cunoaşterea luciferică pătrunde în sens intensiv în necunoscut, dar cuceririle ei pot să însemne cel mult substituirea unor mistere deschise prin altele, care, faţă de misterele iniţiale, reprezintă mistere calitativ metamorfozate în diverse direcţii. Raportul dintre cunoscut şi necunoscut nu ne prea oferă un punct de sprijin pentru distribuirea semnelor direcţionale în câmpul epistemologic. Poate ne oferă acest sprijin mai curând predilecţia de fapt a cunoaşterii luciferice pentru una din aceste direcţii, căreia i-am putea da în acest caz, printr-un acord convenţional, semnul plus. În adevăr, cunoaşterea luciferică manifestă o predilecţie specială pentru una din direcţiile despre care vorbim. Ea coincide cu aceea a *atenuării calitative* a misterului deschis. Să convenim deci a da procedeului acestuia semnul plus. Vom obţine astfel pentru cele trei posibilităţi de variere calitativă a unui mister deschis denumirile următoare, potrivit semnelor ce le primeşte fiecare:

1. Atenuarea calitativă a unui mister deschis vom socoti-o, ca procedeu de cunoaştere, drept „plus-cunoaştere".
2. Permanentizarea calitativă a unui mister deschis va dobândi denumirea de „zero-cunoaştere".
3. Înteţirea calitativă a unui mister deschis va purta ca procedeu denumirea de „minus-cunoaştere".

În legătură cu distribuţia simbolică într-un spaţiu imaginar a operaţiilor cunoaşterii luciferice, se pune întrebarea: ce semn dăm *punctului de plecare* al cunoaşterii luciferice, punct care e acelaşi pentru oricare din cele trei procedee? Potrivit uzanţelor matematice, îl vom numi tot zero-cunoaştere. E însă o deosebire între acest zero ca „punct de plecare" şi zero ca „direcţie". Zero ca punct de plecare, ca „origo", corespunde locului epistemologic în care se plasează totdeauna un „mister deschis". Când prin operaţiile cunoaşterii luciferice „misterul deschis" suferă o atenuare în calitatea sa, vom spune că operaţiile au avansat în direcţie *plus*; când prin operaţiile cunoaşterii luciferice

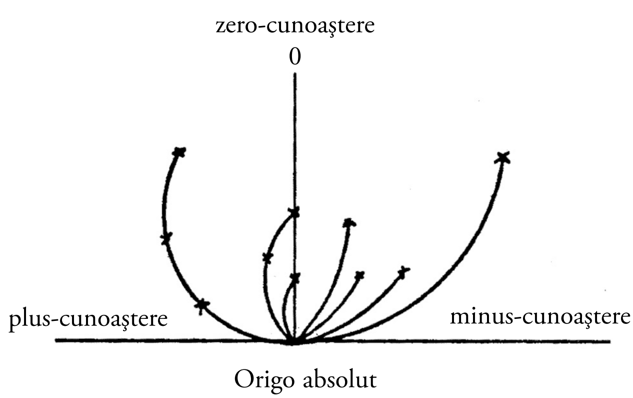
misterul deschis suferă o întețire în calitatea sa, vom spune că ele au înaintat în direcție *minus.* Când prin operațiile cunoaşterii luciferice misterul deschis n-a suferit nici o schimbare calitativă, vom spune că operațiile s-au săvârşit în direcție zero. Prin zero-cunoaştere ca „direcție", misterul deschis se fixează în identitate cu sine însuşi într-o poziție definitivă, recunoscută drept inatacabilă prin mijloace conceptual-cognitive. Aceste operații diversificate în trei direcții s-ar putea reprezenta grafic astfel:



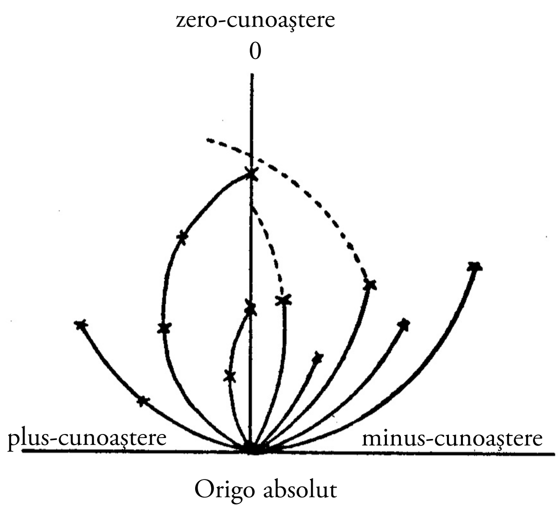
Evident, e vorba aici de nişte coordonate care reprezintă direcții de soluționare virtual date de câte ori cunoaşterea luciferică „deschide un mister" sau „pune o problemă". Din orice loc în care cunoaşterea luciferică „deschide un mister" e dată posibilitatea de a porni, ca de la un zero (origo), spre o *variere calitativă* a misterului, fie în sens plus, fie în sens minus, fie în sens zero. Oricare ar fi problema, din momentul punerii ei ea poate să devină punct de purcedere (zero = origo) pentru procedee de „soluționare", mişcându-se în direcții diverse. De fapt, în fiecare problemă va fi urmat numai unul din cele trei procedee şi asupra acestuia vor decide din caz în caz înşişi termenii problemei. (Nu în mică măsură însă şi *tactul* gânditorului.) Orice problemă ce se pune în cadrul cunoaşterii luciferice îşi e aşadar sieşi un „origo", şi schema grafică de mai sus reprezintă drumurile ce se deschid ca posibilități de urmat după consumarea actului de punere a unei probleme, care e identic cu actul provocării unei crize în obiect, care e identic cu actul deschiderii unui mister ca mister. Schema grafică reprezintă de fapt virtualități imanente oricărei probleme de cunoaştere luciferică. Cunoaşterea luciferică ar avea deci, în ansamblul ei total de probleme, tot atâtea puncte „origo" câte probleme se pun în raza ei de acțiune. Da, desigur. Însă aceste infinit de multe puncte „origo" sunt toate *relative.* Relative, deoarece ele au o existență numai pentru problema ce se pune de fiecare dată. Orice problemă îşi e

punct „origo“ şi, tot aşa, orice problemă îşi are coordonatele sale relative, reprezentând direcţii virtuale de soluţionare. Propoziţia aceasta enunţă însă numai fapte de-o importanţă mai secundară, dincolo de care întrezărim şi un alt rol ce trebuie acordat coordonatelor. Nu există şi în tot ansamblul de probleme al cunoaşterii luciferice, privită nu în actele ei izolate, ci în totalitatea ei, *un singur* punct „origo“ şi *o singură* vastă osatură de coordonate faţă de care s-ar putea eventual localiza diversele ei probleme? Credem că da. Există un „origo“ absolut şi, tot aşa, „coordonatele absolute“ ale cunoaşterii luciferice. Situat în „origo absolut“ (un loc epistemologic numai abstract determinabil) poate fi considerat orice mister latent care „se deschide“ pe planul experienţei empiric-concrete. Deoarece există o infinitate de mistere latente în cadrul experienţei concrete, adică o infinitate de mistere ce pot fi deschise aici, urmează că în punctul origo absolut se aşază de la sine toate problemele puse în cadrul cunoaşterii luciferice în legătură cu fenomenele empiric-concrete. Din origo absolut pornesc coordonatele absolute în sens plus, minus, zero. Semnificaţia coordonatelor absolute e următoarea: fenomenul empiric *a*, de-o anume configuraţie şi structură, e transformat prin optica luciferică în „complex de semne ale unui mister“. Acestui mister deschis i se va căuta soluţia, adică el va fi supus unei varieri calitative în sens plus, minus sau zero. „Misterul deschis“, pe care-l însemnăm cu litera a_1, are o latură arătată (*a*) şi o latură ascunsă (*x*); $a_1 = a/x$. Prin operaţiile cunoaşterii luciferice în sens plus, latura *x* a misterului deschis a_1 se revelează ca un conţinut imaginar, conceptual determinat, *b.* Misterul deschis a_1 (echivalent cu a/x) e substituit prin a/b. Din acest moment, factorul *a* suferă o degradare ca conţinut de cunoaştere luciferică, *a* nu mai reprezintă decât un ce accidental. Esenţialul e *b.* Misterul deschis a_1 e înlocuit prin *b.* Misterul deschis a_1 e astfel trecut într-o nouă latenţă şi e de acum reprezentat prin conţinutul cognitiv *b.* Misterul deschis a_1 a suferit o *atenuare* în calitatea sa. Aici procesul cunoaşterii luciferice e deocamdată încheiat. Dar tot aici procesul poate să reînceapă cu exact aceleaşi faze. Conţinutul cognitiv *b* poate fi prefăcut prin actul luciferic iniţial în „mister deschis“ (b_1): $b_1 = b/x$; b/x e pe urmă redus la b/c; *b* suferă *degradarea*, prin ceea ce b_1 e redus la *c* etc. etc. Acest proces de reducţie, prin substituiri succesive, va deveni mai sensibil în capitolele unde vom face loc exemplelor necesare. Procedeul se repetă indefinit până când un conţinut cognitiv

imaginar, să-i zicem *m*, prefăcut în mister deschis (m_1), e substituit printr-o construcție care nu mai e imaginară, ci abia gândită, prin construcția *n.* Prefăcând pe *n* în „mister deschis“ (n_1) şi încercând o nouă reducție, s-ar putea întâmpla să întâmpinăm o rezistență. Luând act de această rezistență, pe care misterul deschis n_1 (*n/x*) o opune încercării de a fi din nou „atenuat“, misterul deschis n_1 poate fi declarat permanentizat (*n/x*); prin aceasta, după degradarea factorului *n,* n_1 e echivalat cu *x*, ceea ce înseamnă că n_1 a atins linia zero-cunoaşterii. Se poate însă întâmpla ca misterul deschis n_1, făcând saltul peste linia zero-cunoaşterii, să poată fi redus mai departe astfel: n_1 sau *n/x* = *n/y*; urmează degradarea lui *n* şi echivalarea lui n_1 cu *y*; *y* poate fi de astă dată o construcție antinomică în sine, adică expresia unui „mister potențat“. Cu aceasta am ajuns în zona minus-cunoaşterii. În alți termeni: dacă privim cunoaşterea luciferică în ansamblul total al problemelor pe care ea le pune şi le soluționează, distingem în câmpul ei nu numai o diversitate de direcții, ci, în strânsă legătură cu coordonatele ei absolute, mai deosebim întregi *domenii* care cuprind de o parte toate „misterele progresiv atenuate“ (domeniul plus-cunoaşterii), de altă parte toate „misterele progresiv *potențate*“ (domeniul minus-cunoaşterii) şi între ele linia zero-cunoaşterii cu toate „misterele permanentizate“. În câmpul cunoaşterii luciferice, privit sub raportul coordonatelor sale absolute, mai întrezărim şi existența unor „serii“ de probleme şi soluții. Totul poate fi reprezentat grafic astfel:



O „serie“ de probleme şi soluţii e cel mai adesea lăsată într-o provizorie încheiere încă înainte de a ajunge pe linia zero-cunoaşterii. Rar de tot seria e urmărită până în domeniul minus-cunoaşterii. Seriile cuprind mai puţine sau mai multe probleme, ele diferă aşadar prin lungimea lor, adică prin numărul nodurilor. (Un nod egal cu punerea şi soluţionarea unei probleme.) Se concep cazuri când soluţia unei probleme puse în „origo absolut“ rămâne din capul locului pe linia zero-cunoaşterii sau trece de-a dreptul în domeniul minus-cunoaşterii. Sunt aşadar posibile cele mai diverse forme seriale de probleme, care reprezentate grafic ar lua varii înfăţişări:



În schema de mai sus se pot grafic plasa şi serii de probleme şi soluţii (mistere deschise supuse varierii calitative) pentru care anevoie s-ar găsi exemple în istoria gândirii umane. Ele sunt încă nerealizate, dar ar putea să se realizeze în viitor. Le-am însemnat cu linii punctate. Seriile închipuite sunt paradoxale, ele zac în întregime sau în cea mai mare parte a traiectoriei lor în zona minus-cunoaşterii, dar se încheie în zona plus. Seriile acestea sunt *fictive.* Ele nu sunt însă de neconceput.

E de reţinut, în orice caz, că schema de mai sus ne dă posibilitatea de a localiza o problemă în raport cu coordonatele cunoaşterii luciferice. Cu aceasta se deschide o lumină neaşteptată, căci prin „localizarea“ faţă de coordonate se evidenţiază posibilitatea creării unei adevărate „topografii“ a „misterelor“. Asupra acestei topografii şi a

semnificației ei vom reveni după ce vom fi izbutit să fixăm şi alte câteva elemente importante, de care urmează să se ție seama la alcătuirea ei. Deocamdată o anunțăm ca un fapt întrezărit de-o capitală însemnătate, întrucât o asemenea topografie ne-ar permite nu numai să „localizăm“ *misterele* dar ne-ar îngădui să imaginăm şi *formele* seriale ale problemelor în general, precum şi să concepem ca posibile anume forme seriale de probleme cum gândirea umană încă nu a avut prilejul şi îndrăzneala să realizeze până acum.

Cert lucru, din cele expuse până aici rezultă cu suficientă claritate că filozofia a abuzat în mod condamnabil şi cu o uşurință contagioasă de cuvântul „mister“, pe care l-a utilizat la fiecare pas fără de a-l fi trecut prin analiza critică ce-o comportă. „Misterul“, susceptibil de un multiplu sens, lăsat să plutească într-un haotic vag, a devenit un permanent izvor de confuzii şi insurmontabile piedici pentru gândirea filozofică. „Misterul“, întrucât intră *constitutiv* în obiectivul cunoaşterii, are de fapt variante de-o precizie aproape matematică. Astfel există:

1. Mistere latente,
2. Mistere deschise,
3. Mistere atenuate,
4. Mistere permanentizate,
5. Mistere potențate.

Şi, după cum vom vedea, o serie de variante incomplete, laterale sau viciate: mistere-hiaturi, mistere-minuni, mistere adventive.

În afară de aceste variante principale, se mai constată o variație de altă natură a sensului „mister“, condiționată de raportarea lui la coordonatele cunoaşterii.

S-a remarcat, desigur, fără a fi nevoie de o subliniere din partea noastră, că cunoaşterea luciferică, deschizând misterele latente, în sfera cărora e pusă, nu iese niciodată din această sferă. Toată activitatea ei se limitează la varierea în sens calitativ a misterelor, care se declară în limitele perspectivelor ei. Conceptul „misterului“ devine astfel conceptul central de care trebuie să se ocupe teoria cunoaşterii.

FANICUL ŞI CRIPTICUL

Ca să nu ne îngreunăm inutil pătrunderea în articulaţia cunoaşterii luciferice, ne mărginim deocamdată la analiza procedeului prin care se încearcă *atenuarea* unui mister deschis şi care, evident, e cel mai des folosit de cunoaşterea luciferică. Cunoaşterea luciferică se mişcă, precum am arătat, într-un mediu de mistere latente. Primul pas al ei e „deschiderea unui mister". În general, orice material cognitiv, privit în perspectiva cunoaşterii luciferice, devine latură arătată a unui mister în esenţă ascuns. Spre a preîntâmpina orice confuzii pe care le-ar putea întreţine anume cuvinte curente cu sens labil, să introducem în expunerile noastre termeni tehnici. Să numim partea care *se arată* a obiectului în criză *fanicul* misterului deschis, iar partea care *se ascunde* a obiectului în criză să o numim *cripticul*[1] misterului deschis. „Fanicul" şi „cripticul" sunt deci cele două părţi ale obiectului propriu cunoaşterii luciferice.

Întrebuinţând aici cuvântul „părţi", ne dăm perfect seama că indicăm numai metaforic, şi deci destul de impropriu, o anume stare de lucruri. În adevăr, cele două „părţi" nu se *întregesc* în chip simplu ca să alcătuiască „obiectul"; se remarcă între ele mai curând un raport de concurenţă, întrucât „cripticul" are un accent de esenţialitate[2] prin care tinde să se *substituie* fanicului; fanicului conceput ca ceva gata de a ceda încercării de a fi substituit. A pune o problemă în raza de acţiune a cunoaşterii luciferice înseamnă: a provoca criza luciferică în „obiect", adică a deschide un mister. Ceea ce fusese obiect al cunoaşterii paradiziace se întregeşte în adâncime şi concomitent se despică în „fanic" şi „criptic". Prin operaţia aceasta cripticul dobândeşte un

---

1. Φαίνεσθαι = a se arăta, κρύπτειν = a ascunde.

2. Conceptul de „esenţă" (esenţialitate) are şi el două variante, după cum e gândit sub modul cunoaşterii paradiziace sau al cunoaşterii luciferice. „Esenţa" unui fapt, a unui „obiect" în cadrul cunoaşterii paradiziace se revelează prin simplă degajare de *accidentalitatea* ce i se adaugă. Esenţa şi accidentalul se juxtapun aici oarecum pe acelaşi plan de vădită prezenţă. Cu totul altul e cazul „esenţei" în cadrul cunoaşterii luciferice: aici „esenţa" e ascunsă şi acoperită, mascată complet de „accidental". Pentru conceptul esenţialităţii, aşa cum îl întâlnim în domeniul cunoaşterii luciferice, ar fi nevoie să se introducă un termen aparte, pentru ca să nu fie confundată cu „esenţa" de care se face caz în zona cunoaşterii paradiziace. Din nefericire, un asemenea termen lipseşte.

accent special faţă de fanic. De punerea problemei ţine şi actul prin care spiritul, instalat în pragul fanic al misterului, iscodeşte *cripticul* acestuia, cu intenţia de a-l scoate la iveală, cu intenţia de a-l revela. A soluţiona o problemă în raza de acţiune a cunoaşterii luciferice înseamnă: a scoate pentru un moment obiectul din criza luciferică, prin revelarea cripticului; şi tot de soluţia problemei mai ţine şi actul prin care obiectului în criză (mister deschis) i se substituie, după degradarea fanicului iniţial la ceva accidental, un nou material cognitiv, anume acela prin care intenţional s-a revelat cripticul.

Un exemplu. Cunoaşterea se găseşte în faţa unor „fapte“, să zicem în legătură cu lumina, cu modul de propagare al ei, cu reflexia, refracţia, interferenţa acesteia, cu dispersia spectrală etc. Acest material devine obiect al cunoaşterii luciferice prin aceea că e socotit ca un complex de semne ale unui mister sau ca latură *fanică* a obiectului în criză. Cunoaşterea luciferică, punând astfel o problemă, iscodeşte din pragul fanic al misterului *cripticul* acestuia, cu intenţia de a-l scoate la iveală. Pe urmă cripticul e scos la iveală prin aplicarea unor procedee ce rămâne să fie arătate. Se ştie că ştiinţa exactă s-a oprit la un moment dat la soluţia că cripticul în discuţie e „ondulaţie în eter“. Prin această construcţie imaginară (ondulaţie în eter) s-a revelat, cel puţin intenţional, cripticul misterului în chestiune. După această revelare a cripticului, materialul fanic iniţial al misterului deschis (materialul empiric în ansamblu, experienţele optice cu privire la propagarea luminii, la reflexie, refracţie, polarizare, interferenţă, dispersie spectrală) suferă o degradare şi – prefăcut în ceva accidental – cade pe al doilea plan. Misterul deschis, al cărui accent cade în chip firesc pe latura sa criptică, e înlocuit prin cripticul revelat (ondulaţie în eter). Prin această substituire, misterul deschis a suferit o atenuare calitativă. În adevăr, „misterul deschis“ fusese la început reprezentat prin „fanicul“ său, adică prin materialul empiric foarte complex şi de mare diversitate (proprietăţi calitative ale luminii, proprietăţi de propagare, de reflexie, de refracţie, de interferenţă etc.), iar la urmă vedem acelaşi mister reprezentat în cunoaştere prin construcţia imaginară mai elementară, mai simplă (ondulaţie în eter), prin care s-a încercat a se revela cripticul misterului.

Natural că materialul cognitiv „ondulaţie în eter“ poate fi din nou prefăcut în „mister deschis“. El devine în cazul acesta latură *fanică* a unui mister deschis, al cărui accent cade din nou pe „criptic“. Rămâne

să se procedeze apoi la revelarea cripticului etc. Cu aceasta s-ar realiza o serie de probleme şi soluţii.

Să rămânem însă deocamdată la exemplul nostru, care ne va destăinui şi alte lucruri cu privire la articulaţia cunoaşterii luciferice.

Revelarea cripticului se face de obicei cu ajutorul unei „punţi de salt" în criptic. Construcţiei prin care se revelează cripticul îi premerge o *idee*, care determină prin anticipaţie conţinutul construcţiei. În exemplul nostru, construcţia „ondulaţiei în eter" e în conţinutul ei determinată prin anticipaţie de ideea determinismului mecanicist. Ideea aceasta, în această specială funcţie a ei, s-o numim „idee teorică". Ideea teorică are o funcţie în vederea saltului în cripticul unui mister deschis. Ea determină însuşi conţinutul construcţiei prin care se încearcă revelarea cripticului, în sensul că ea îi imprimă pecetea sa. Astfel, în construcţia „ondulaţie în eter" se cuprinde implicit ideea determinismului mecanicist.

Un alt exemplu din acelaşi domeniu al opticii ilustrează, la fel, rolul ideii teorice menite a determina prin anticipaţie construcţia prin care se revelează cripticul unui mister deschis. Se ştie cum a atacat Goethe problema culorilor. El a adunat cu impresionantă sârguinţă o seamă de experienţe. Toate aceste experienţe au alcătuit pentru el „fanicul" unui mister deschis. Când a fost vorba să reveleze teoretic cripticul misterului deschis, Goethe s-a lăsat condus de ideea *substratelor calitative.* De fapt, în construcţia prin care el a încercat să reveleze cripticul misterului deschis această idee de substrat calitativ e implicit dată. Goethe reduce toate culorile la un amestec în diverse gradaţii şi în anume împrejurări a două culori-substrat: luminosul şi întunecatul. Luminosul şi întunecatul, ca fenomen originar, se substituie în anume măsură tuturor fenomenelor optice luate în considerare de Goethe.

Ideea teorică pe care cunoaşterea luciferică o utilizează ca punte de salt în cripticul unui mister deschis nu se oferă niciodată de la sine şi în chip necesar. Ea reprezintă o încercare, un risc. Neizbutind într-o problemă cu o idee, cunoaşterea luciferică îşi va încerca norocul cu altele. Cripticul aceluiaşi mister deschis poate fi asaltat prin idei teorice diferite. În cazul acesta, construcţiile prin care se încearcă revelarea cripticului vor fi şi ele diferite. (În optica culorilor, idei teorice diferite, bunăoară a „determinismului mecanicist" şi a „substratului calitativ", au dus la construcţii diferite, adică la teoria ondulaţiei

şi la teoria goetheeană.) Se întâmplă ca „fanicul" unui mister deschis să difere, ca belşug de material, în anume puncte (în optică să fie cunoscute fenomenele luminii minus, bunăoară, interferenţa, sau fenomenele luminii inclusiv interferenţa) şi cripticul acestui mister deschis să fie asaltat cu *aceeaşi* idee (de exemplu cu ideea determinismului mecanicist). Împrejurarea aceasta duce adesea la *construcţii diferite*, în care însă aceeaşi idee teorică e deopotrivă implicată. (Astfel, de exemplu, ideea determinismului mecanicist şi-a pus pecetea atât pe construcţia teoretică a lui Newton, prin care lumina e redusă la „particule luminoase", cât şi asupra construcţiei teoretice a lui Huygens, prin care lumina e redusă la „ondulaţii în eter".)

În procedeul atenuării calitative a unui mister deschis, distingem deci următoarele momente ca tot atâtea acte logic separabile:

1. Deschiderea unui mister. Despicarea obiectului în fanic şi criptic.
2. Punerea unui accent pe cripticul misterului deschis.
3. Punerea unei idei teorice ca punte de salt spre cripticul misterului deschis.
4. Revelarea cu ajutorul ideii teorice a cripticului misterului deschis: printr-o „construcţie".
5. Degradarea fanicului iniţial al misterului deschis.
6. Reducţia misterului deschis la cripticul său revelat.

Prin revelarea cripticului unui mister deschis, misterul deschis a trecut într-o „a doua latenţă", o stare ce reprezintă un caracter de pronunţată instabilitate şi cu o vădită tendinţă spre criza luciferică. În orice caz, misterul în a doua latenţă e calitativ atenuat faţă de misterul deschis. De ce? Fiindcă misterul deschis a fost la început reprezentat prin fanicul său complex şi divers, şi acum e reprezentat prin cripticul său revelat, mai simplu şi mai elementar.

Cunoaşterea paradiziacă, îndeplinindu-şi sarcina de a determina prin concepte un *material dat*, nu poate să ajungă la o atenuare calitativă a „misterelor deschise": întâi, fiindcă în lumea ei nu există „mistere deschise"; şi al doilea, fiindcă prin subsumarea obiectelor empirice la concepte mai generale, ea poate să obţină cel mult o reducţie *numerică* a misterelor *latente*. Pentru obţinerea unei atenuări calitative a unui mister deschis e nevoie de un salt în cripticul înzestrat cu un anume accent şi de degradarea „fanicului" iniţial. Dar atât „fanicul", cât şi „cripticul" sunt dimensiuni epistemologice proprii obiectului cunoaşterii luciferice. De remarcat că, voind să determinăm

dimensiunile epistemologice ale obiectului cunoaşterii luciferice, întâmpinăm anume dificultăţi care provin din aceea că în definiţiile căutate se furişează cu deosebită insistenţă termeni care ţin de definiţia obiectului cunoaşterii paradiziace. Asemenea termeni sunt arătatul, ascunsul, esenţa, accidentalul, cunoscutul, necunoscutul etc. Trebuie să ne înţelegem bine asupra acestor termeni. Ei se potrivesc de minune când vorbim despre dimensiunile epistemologice ale obiectului cunoaşterii *paradiziace.* Întrebuinţaţi însă spre a defini dimensiunile epistemologice ale obiectului cunoaşterii luciferice, ei nu pot avea decât un înţeles mai mult sau mai puţin *metaforic.* Aici termenii sunt utilizabili numai cu condiţia de a nu ne face vreo iluzie asupra sensului lor. Iar sensul lor diferă *profund* după cum e vorba de obiectul cunoaşterii paradiziace sau despre cel al cunoaşterii luciferice. Curios e că suntem totuşi la fiecare pas osândiţi să vorbim despre cunoaşterea luciferică în termeni de cunoaştere paradiziacă. Cu atât mai mult se impune o deosebită atenţie la disocierea sensurilor de care e susceptibil acelaşi termen în raport cu dualitatea cunoaşterii. Dacă cele două concepte distincte ce se ascund după acelaşi termen ar avea fiecare câte un nume, acestea n-ar fi în nici un caz sinonime.

TENSIUNEA INTERIOARĂ A PROBLEMEI ÎN GENERE

În orice problemă ce se pune în zona cunoaşterii luciferice se anunţă, după cele expuse mai sus, un moment deosebit de important, căruia trebuie să-i consacrăm câteva pagini, întrucât momentul despre care e vorba ne va lămuri în chip deosebit structura acestor probleme. S-a văzut că în cadrul cunoaşterii luciferice a „pune o problemă“ înseamnă a deschide un mister şi, implicit, manifestarea intenţiei de a revela cripticul acestui mister deschis. A încerca soluţia problemei înseamnă punerea unei idei teorice ca scândură de salt, menită să ne înlesnească transpunerea cognitivă în „criptic“. În ce raport stă această „idee teorică“ cu conţinutul „fanic“ al misterului deschis? „Ideea teorică“ mijloceşte saltul în „cripticul“ misterului deschis. De aici urmează că ideea cu funcţie teorică şi „fanicul“ misterului deschis trebuie să-şi fie – din punctul de vedere al conţinutului lor – străine. Între „ideea teorică“ şi „fanicul“ misterului deschis tre-

buie să se caşte o violentă divergenţă de conţinut, altfel „ideea“ n-ar putea să fie o reprezentantă schiţată a „cripticului“ misterului deschis. Divergenţa de conţinut între ideea teorică şi „fanicul“ misterului deschis poate avea diverse grade, ea poate să varieze de la „disparat“ la un raport de „opoziţie“. Divergenţa aceasta constituie ceea ce vom numi „tensiunea interioară“ a problemei. Cu cât *ideea,* privită în conţinutul ei, diferă mai intens de conţinutul *fanic* al misterului deschis, cu atât „tensiunea interioară“ a problemei e mai mare. Să dăm exemple. În problema optică citată în capitolul precedent, conţinutul fanic al misterului deschis e alcătuit din experienţele optice cu privire la culori, la raza de lumină, la fenomenele de reflexie, de refracţie etc. Ideea cu funcţie teorică e aceea a „determinismului mecanicist“. În conţinutul acesteia, distingem varii elemente conceptuale, precum cel al mişcării, al masei şi al unor anume raporturi cantitative. Între conţinutul fanic al misterului deschis (raze, culori, reflexie, refracţie etc., un material în care prin analiză directă distingem simple *calităţi* şi o *statică fără mişcare*) şi conţinutul „ideii teorice“ (ideea determinismului mecanicist, al cărei conţinut se dizolvă în elemente pur *cantitative* şi *dinamice*), se desenează o evidentă diferenţă, o diferenţă violentă chiar, cu caracter de excludere mutuală a factorilor puşi în comparaţie. Divergenţa aceasta de conţinut între „idee“ şi „fanic“ constituie „tensiunea interioară“ a problemei în chestiune. Nu mai puţin în optica goetheeană există o remarcabilă diferenţă de conţinut între fanicul materialului iniţial al problemei puse de el: culorile şi ideea teorică a calităţii-substrat, cu ajutorul căreia Goethe încearcă saltul în cripticul misterului deschis. În exemplul acesta, „culorile“ reprezintă calităţi; ideea teorică a lui Goethe indică un substrat calitativ. Ideea şi fanicul se deosebesc considerabil prin conţinutul lor. Intensitatea deosebirii nu atinge, ce-i drept, limita extremă a excluderii reciproce prin opoziţie; factorii sunt totuşi „disparaţi“. O anume tensiune interioară constatăm deci şi în această problemă, fără ca ea să prezinte violenţa din întâiul exemplu. Studiul tensiunii interioare a problemelor ce aparţin cunoaşterii luciferice nu trebuie neglijat. Pentru scopurile noastre ajunge schiţa ce o oferim. Socotim exemplele ce le-am dat drept ilustraţii-standard. Faţă de această foarte caracteristică constelaţie de factori pe bază de tensiune interioară, constelaţie proprie cunoaşterii luciferice, vom nota că cunoaşterea paradiziacă n-are posibilitatea de a pune asemenea

probleme. În cadrul cunoaşterii paradiziace, ataşată la obiect (de obicei concret-intuitiv, câteodată însă imaginar sau, simplu, gândit), un concept determinativ se aplică asupra materialului obiectiv printr-un fel de afinitate lăuntrică, direct asupra acestuia. În cadrul cunoaşterii paradiziace nu există o tensiune, nici măcar atunci când se aplică asupra unui material concepte categoriale care, prin conţinutul lor, debordează materialul. Materialul se supune aici fără rezistenţă actului de înglobare prin categorii. Dacă în cadrul cunoaşterii paradiziace s-ar ivi deci un joc de factori analog unei „probleme", o asemenea „problemă" ar fi lipsită de „tensiune interioară". Vom avea prilejul să descriem mai târziu astfel de cvasi- sau similiprobleme.

Când în domeniul cunoaşterii luciferice se pune o problemă de tensiune interioară, divergenţa dintre ideea teorică şi fanicul misterului deschis duce inevitabil la plăsmuirea unei „construcţii teoretice" (de obicei însoţită de accesorii teoretice şi neteoretice), prin care se încearcă de fapt un acord *indirect* între „ideea" cu funcţie teorică şi „fanicul" misterului deschis. „Construcţia teoretică" ţine prin intenţie loc de „criptic", ea are menirea să reveleze *cripticul* misterului deschis. În clasică problemă huygensiană am avea, de pildă, această articulaţie şi raportare de conţinuturi:

1. Fanicul misterului deschis (raze de lumină, culori, reflexie, refracţie etc.).
2. Ideea teorică (ideea determinismului mecanicist).
3. Tensiunea între idee teorică şi fanic.
4. Construcţia teoretică care revelează cripticul misterului deschis („ondulaţie în eter").
5. Acordarea indirectă a ideii (construcţiei) cu fanicul iniţial al misterului deschis, acordare indirectă prin accesorii teoretice (pentru diversitatea „culorilor" se admit vibraţii de diversă lungime, pentru natura calitativă a fanicului luminii se enunţă „subiectivitatea senzaţiei" etc.).

„Tensiunea interioară", ca o trăsătură structurală proprie oricărei probleme puse în cadrul cunoaşterii luciferice, se poate verifica supunând unei analize asemănătoare oricare altă „problemă". Totdeauna, între ideea cu funcţie teorică prin care se încearcă saltul în „cripticul" unui mister deschis şi „fanicul" acestui mister deschis – e o divergenţă de conţinut, care variază de la „disparat" la directă „opoziţie". Acest fapt structural se constată şi atunci când soluţia ce se dă

unei probleme e departe de a se fi verificat sau chiar şi atunci când soluţia a fost dezminţită de experienţă. Ceea ce denotă că faptul acesta structural ţine de natura problematicii în sine a cunoaşterii luciferice, şi nu depinde de „verosimilitatea" problemei şi a soluţiei ce i se dă. Ilustraţiile sunt la îndemâna oricui. Cititorul atent e desigur în stare să controleze constatările noastre analizând orice exemplu pe care singur şi-l aminteşte. În vederea controlului ce-l propunem, să mai dăm vreo două exemple, scoase la întâmplare din istoria ştiinţei. Ceva din ştiinţa Antichităţii. Aristotel enunţase opinia că mişcarea perfectă, exemplară, e cea *cercuală uniformă.* Sub influenţa lui Aristotel (şi a lui Platon), această idee a intrat în conştiinţa astronomilor din Antichitate şi a jucat adesea un rol de „idee teorică" în diverse probleme. Iată una din aceste probleme: pe cale empirică s-a observat că Soarele, în drumul său prin Zodiac, se deplasează cu *iuţeli variabile.* Faptul în sine merita să fie înregistrat. Hiparh a fost întâiul care nu s-a mulţumit cu observaţiile în fapt, ci a pus şi problema acestei mişcări solare prin Zodiac, adică a „deschis un mister", prin ceea ce, *eo ipso*, s-a pus un accent de esenţialitate pe „cripticul" acoperit, mascat de materialul observat. Problema lui Hiparh echivala cu întrebarea: ce se „ascunde" după acest material empiric? Pentru saltul în cripticul „misterului deschis" îi trebuia o scândură de salt. Ea i se oferea în ideea, curentă pe timpul său, a mişcării *uniforme cercuale*, care trecea drept mişcare *perfectă*, drept *mişcare arhetipică.* Evident, între materialul „fanic" al misterului deschis (mişcarea variabilă şi necercuală a Soarelui prin Zodiac) şi „ideea" mişcării *uniforme cercuale*, există o divergenţă de conţinut care frizează excluderea prin opoziţie. Problema, aşa cum şi-a pus-o Hiparh, e deci de „înaltă tensiune interioară". „Construcţia" prin care Hiparh se crede transpus în *cripticul* misterului deschis e: Soarele, în pofida aparenţelor empirice, se mişcă în jurul Pământului *uniform cercual.* Trebuia acum să acordeze indirect această construcţie (în care se cuprinde implicit ideea teorică) cu „fanicul" misterului deschis (cu faptul observat al neuniformităţii şi necercualităţii mişcării solare prin Zodiac). Acordul se realizează prin accesorii teoretice: Pământul, după Hiparh, nu e situat în centrul cercului, ci în afară de centru. Neuniformitatea mişcării solare prin Zodiac, observată empiric, ar fi o aparenţă datorită excentricităţii mişcării solare în jurul Pământului. Toată această

combinaţie e deosebit de ingenioasă, dar fără temei real. Articulaţia structurală a problemei e însă *tipică.*

Alt exemplu: Newton s-a concentrat la un moment dat asupra unor observaţii cotidiene: mişcarea cu diverse aspecte a Lunii în jurul Pământului. El „pune problema“ acestei mişcări, deschizând un mister; prin aceasta, observaţiile curente devin „material fanic al unui mister“. Ca punte de salt în „cripticul“ misterului deschis, i-a servit ideea, concepută tot de el, a influenţei gravitaţionale reciproce sau a căderii, unul spre altul, a corpurilor cereşti. Ideea aceasta, ca scândură de salt în criptic, duce la construcţia: Luna cade spre Pământ. Între ideea de „cădere“ şi forma „fanică“ a mişcării lunare în jurul Pământului e însă o vădită divergenţă de conţinut, o divergenţă care logiceşte se clasează la categoria „disparatului“. Ele nu par a avea nimic comun, decât doar genul abstract: ambele sunt „mişcări“. Trebuia deci să se stabilească un acord indirect între factori a căror divergenţă alcătuieşte tensiunea interioară a problemei, adică între *ideea* ce mijloceşte saltul în „criptic“ şi *fanicul* materialului de observaţie. Acordul se stabileşte prin accesorii. „Căderea“ Lunii, după concepţia lui Newton, se combină în fiecare moment cu mişcarea ei dreptliniară pe bază de inerţie iniţială, prin ceea ce „căderea“ devine aparent altceva decât „cădere“. – Dacă nu ni s-ar părea de prisos, am continua cu înşirarea de exemple. Vom avea însă prilejul să citām în cursul cercetărilor noastre şi alte probleme şi teorii, încât cititorul va putea să-şi aleagă după plac exemplele ce le mai crede necesare pentru ilustrarea „tensiunii interioare“, ca particularitate structurală inerentă problematicii cunoaşterii luciferice. Toate exemplele de probleme luciferice ce vor mai fi citate le socotim trecute şi aici.

DUBLA FUNCŢIUNE A CATEGORIILOR

În introducere am vorbit, cu economia necesară unor simple consideraţii introductive, despre paradoxia cunoaşterii în legătură cu conceptele categoriale. De astă dată să ni se dea voie să facem abstracţie de procesele *in statu nascendi* şi să spunem unele lucruri despre categorii ca concepte şi despre utilizarea lor pe plan de conştiinţă. Tezele propuse în cele ce urmează nu sunt de altfel întru

nimic condiționate de eventuale păreri asupra rolului „categoriilor“ în fundamentarea cunoaşterii. Ne interesează de astă dată exclusiv funcțiile categoriilor ca „concepte“ în cadrul cunoaşterii în genere, şi nu ca elemente de fundamentare a cunoaşterii. În ansamblul cunoaşterii în genere, am operat diviziunea, ce ni se pare de neocolit, între cunoaşterea paradiziacă şi cunoaşterea luciferică. Cum, după noi, aceste două cunoaşteri diferă prin chiar natura lor, suntem îndreptățiți să ne întrebăm dacă conceptele categoriale nu dispun de funcțiuni diverse, după cum sunt utilizate în câmpul cunoaşterii paradiziace sau în cel al cunoaşterii luciferice. Răspunsul nostru e afirmativ. Conceptele categoriale au funcțiuni care diferă după natura cunoaşterii în zona căreia sunt utilizate. Dincoace de linia plăsmuirii lor, categoriile sunt desigur „concepte“ la dispoziția intelectului. În cadrul cunoaşterii paradiziace, faptele intuiției ies parcă întru întâmpinarea conceptelor categoriale. Am spus că faptele intuiției, sub aspectul material-concret, sunt înglobate prin debordare de conceptele categoriale; debordarea în chestiune prezintă un caracter sui-generis, întrucât ea nu adaugă nici un element nou material-concret la cele înglobate prin ele. Debordarea are, din punct de vedere material-concret, ceva neutral. Debordarea se face prin elemente de altă calitate decât material-concretul. Aceste elemente constituie un *exces determinativ* căruia nu-i corespunde nimic material-concret, dar căruia material-concretul i se încadrează cu uşurință. Material-concretul nu are nici o posibilitate să ajungă în vreun conflict cu conceptul categorial care i se aplică. Cât ține tărâmul cunoaşterii paradiziace, intuitivul se subsumează conceptului categorial. În raza de acțiune a cunoaşterii paradiziace, conceptele categoriale au o funcție determinativă, *asonant* realizată față de „material“. Materialul, intuitivul *cheamă*, *solicită* categoriile. *Categoriile* acoperă, în raport de la conceptual la concret, *intuiția*, sau stau în conjuncție cu ea. Altul e cazul întrebuințării conceptelor „categoriale“ în câmpul cunoaşterii luciferice. Aici conceptele „categoriale“ obțin funcția teorică de *punte de salt* în *cripticul* unui mister deschis. În această calitate neaşteptată a lor, categoriile sunt prin conținutul lor *în dezacord* cu fanicul unui mister deschis. În funcția lor intermediară de punte de salt în criptic, conceptele categoriale sunt utilizate nu *asonant* sau în conjuncție cu fanicul unui material, ci *disonant*, *din flanc*, sau chiar *în răspăr* cu ceea ce e fanic. Acordul între conceptul categorial şi materialul fanic se

obține în domeniul cunoașterii luciferice *indirect*, prin mijlocirea unor construcții şi accesorii teoretice, nu *direct* ca în domeniul cunoaşterii paradiziace.

Începutul istoriei filozofiei coincide din întâmplare cu întâia întrebuințare luciferică a conceptului categorial de „substanță". Thales a fost întâiul – ce curios e că acest lucru nu a fost încă remarcat, spre a se trage toate consecințele decurgând din el – care a dat conceptului de substanță o *funcție teorică.* Conceptul de „substanță" a fost şi este, înainte şi după data istorică despre care vorbim, întrebuințat în domeniul curent al cunoaşterii paradiziace cu o funcție categorială în sens restrâns sau simplu *organizatoare.* O funcție organizatoare are conceptul substanței de câte ori materialul empiric solicită aplicarea directă a conceptului, adică pretutindeni şi în toate cazurile unde intuiția prezintă intelectului, spre determinare conceptuală, un ce accidental variind pe un fond de permanență. „Lemnul" e „substanța" mobilei ce-o văd în fața mea. „Fierul" e „substanța" uneltelor cu care operez. „Marmura" e substanța statuii pe care tocmai o admir. Sau chiar: „apa" e substanța gheții solide pe care calc. În toate aceste exemple, conceptul de „substanță" e utilizat în sens restrâns-categorial; aplicarea lui e cerută de chiar conținutul material-concret al cunoaşterii, deşi conceptul debordează (prin înglobare) acest material. Altul e cazul metafizicii lui Thales. El caută o „substanță" pentru toate lucrurile. Materialul infinit divers al intuiției e prefăcut prin act luciferic în latură „fanică" a unui *mister deschis.* Conceptul „substanță" e întrebuințat aici ca o scândură de salt în cripticul misterului deschis. Între „fanicul" misterului deschis (diversitatea infinită a lucrurilor) şi ideea de *substanță unică* e o incompatibilitate de conținut. Conceptul de substanță cere aici nu să fie aplicat prin afinitate sui-generis cu materialul; conceptul de substanță cere aici să fie realizat *teoretic*, pe temeiul unui material care „fanic" îl *refuză.* Realizarea teoretică a conceptului de substanță n-ar fi posibilă, de astă dată, decât printr-o construcție teoretică şi prin arătarea accesoriilor, care mijlocesc totuşi un acord indirect între „conceptul de substanță" şi conținutul *fanic* inițial al misterului deschis (diversitatea infinită a lucrurilor). Precum se vede, Thales a pus o problemă de cunoaştere luciferică şi a dat conceptului de substanță funcția de idee teorică. Problema lui e de înaltă tensiune interioară. Thales a riscat construcția: totul e din apă. El ne-a rămas fireşte dator cu actul revelator al accesoriilor, cărora li

se datorește infinita diversitate fanică a lucrurilor. Un alt exemplu lămuritor, de astă dată din cea mai recentă istorie a gândirii. E vorba despre dubla funcțiune a conceptului cauzalității (determinism cauzal). Psihologia modernă, tinzând să devină o „știință“, a întrebuințat acest concept în domeniul psihic, nu fără a imita exemplul altor științe. Conceptul cauzalității a fost utilizat în domeniul faptelor psihice aproape exclusiv în sens categorial-organizator, adică în sens de „aplicare“ directă a conceptului asupra materialului psihic, de câte ori însuși materialul solicita acest gest. Astfel, o „durere“ era adusă în nex „cauzal“ cu producerea unei răni. Un sentiment, în nex „cauzal“ cu anume imagini etc. Conceptul cauzalității a fost însă utilizat și în sens luciferic, adică cu o funcție *teorică*, ca „scândură de salt“ în *cripticul* unui material psihic. Cu alte cuvinte el a fost întrebuințat într-un domeniu care, prin latura sa „fanică“, opune o rezistență aplicării imediate a conceptului de cauzalitate. Lucrul acesta l-a făcut în chip exemplar Freud, de pildă în studiul visurilor. Freud a „deschis“ un mister, în sensul că a revelat existența unui „criptic“ psihic. După „deschiderea misterului“ conceptul „cauzalității“ i-a servit drept scândură de salt în „cripticul“ misterului. Materialul psihic (conținutul ca atare al visurilor) prin sine însuși se înfățișează drept accidental, nemotivat; în pofida acestui fapt, Freud, considerând materialul psihic în discuție drept simplă latură „fanică“ în dosul căreia se cască, un ce criptic cu accent esențial, parvine – prin întrebuințarea în răspăr cu acest material a conceptului de cauzalitate – la construcția teoretică a „inconștientului“. Conținutul unui vis, părând accidental și nemotivat, se dizolvă într-o serie de complicate relații cauzale cu inconștientul. Accesorii teoretice, cărora li s-ar datora aspectul de accidentalitate și nemotivație al *conținutului unui vis*, a enunțat Freud o serie întreagă: cenzura morală, manifestarea simbolică a imboldurilor refulate în inconștient etc. Construcția teoretică a „inconștientului“ psihic și a diverselor accesorii mijlocește acordul indirect între conceptul cauzalității, utilizat ca idee teorică, și conținutul „fanic“ al „misterului deschis“ luat în considerație de Freud în studiul visului. Conținutul ca atare al visului nu solicită prin sine însuși aplicarea conceptului de cauzalitate asupra lui. Există deci o tensiune interioară în problema freudiană: între materialul fanic – și ideea cu funcție teorică. Conceptul cauzalității e întrebuințat aici

nu în sens restrâns, categorial-organizator, ci în sensul funcţiei teorice, de *provocare* la adresa *materialului.*

Între hotarele cunoaşterii paradiziace, conceptele categoriale sunt oarecum chemate de intuiţie să se prezinte pentru a-şi îndeplini sarcina ce le incumbă, de a determina concretul intuiţiei. Categoriile, cu tot caracterul lor debordant, n-au aici niciodată aerul de a fi „străine“ materialului intuitiv, care se şi înglobează în chip firesc şi fără rezistenţă în ele. În îndeplinirea sarcinii lor „paradiziace“, conceptele categoriale nu ajung în perplexitate. În cadrul cunoaşterii luciferice, un concept categorial, găsindu-se în disonanţă de conţinut cu materialul „fanic“, aduce intelectul într-o stare de neliniştită perplexitate iscoditoare. Aici categoriile sunt utilizate ca punţi de salt în „criptic“.

După o părere, poate că prea neglijată, a lui Kant, aplicarea conceptelor categoriale asupra intuiţiei ar fi mijlocită de „scheme“[1]. Kant vorbeşte, în legătură cu această teză, despre schematismul cunoaşterii ca despre o artă ascunsă a „sufletului omenesc“. Cum nu ne-am propus combaterea cu orice preţ a acestei teze, pentru obiectul studiului nostru oricum de însemnătate lăturalnică, să ni se dea voie să spunem că, deocamdată cel puţin, nu avem vreun motiv prea serios să ne îndoim de existenţa schematismului. Poate că în prezentarea acestui schematism se impun diverse corecturi, poate că nu. Pentru simplificarea discuţiei, să ni se îngăduie a-l admite fără de a-l mai trece prin discernere critică. După teoria kantiană, aşadar, schemele *mijlocesc* între intuiţie şi concept (între intuiţie şi categorii, între intuiţie şi faimoasa apercepţie transcendentală). Schemele apropie intuiţia de concept şi conceptul de intuiţie. Schemele se plasează intermediar, exact pe linia de împreunare a conceptului cu intuiţia. Funcţia lor e conjugală. Ele nu sunt nicidecum ţinta cunoaşterii. Ţinta cunoaşterii rămâne, după Kant, împreunarea intuiţiei şi categoriilor în indestructibil amalgam. Pentru înlesnirea aplicării categoriilor ar interveni, după Kant, imaginaţia, cu „schemele“ care ar face trecerea între elementul intuitiv şi elementul categorial al cunoaşterii. Admiţând teza kantiană, nu urmează oare că ar exista totuşi o „tensiune“ între intuiţie

1. Nu trebuie să adăugăm că în paginile de faţă nu ne interesează anume laturi speciale ale problemei categoriilor, cum ar fi bunăoară numărul lor, variabilitatea lor etc. Cele susţinute de noi rămân în picioare, indiferent dacă cele douăsprezece categorii kantiene trebuie scăzute sau sporite ca număr.

şi categorii, o tensiune care solicită un factor mijlocitor? Dacă voim cu orice preț să constatăm o tensiune şi aici, nu ne vom opune; vom adăuga numai, şi aceasta *categoric*, că tensiunea aceasta e cu totul de altă natură decât „tensiunea interioară“ ce se găseşte în articulația unei probleme de cunoaştere luciferică, între materialul fanic („fapte“) şi ideea cu funcție teorică plasată în centrul dinamic al problemei. Am văzut că, în cadrul cunoaşterii paradiziace, material-concretul se subsumează conceptului categorial, care-l depăşeşte oarecum neutral, fără ca material-concretul să aibă vreun beneficiu, vreun spor material-concret pe urma excesului determinativ cu care i se aplică conceptul categorial. Între amândouă e o ecuație, nu perfectă, dar într-un fel totuşi o ecuație, o ecuație de natură licențială. Profitând de existența acestei ecuații sui-generis, am prefera să nu vorbim despre o „tensiune“ între categorii şi material-concretul intuiției. Există între ele ca un gol care trebuie sărit, golul n-are însă un caracter propriu-zis de „tensiune“; „tensiunea“ implică evident un anume grad de excludere de conținut. Or, am văzut că tocmai din punctul de vedere al conținutului material-concretul iese oarecum întru întâmpinarea categoriei, în care se îngobează, ca un trup într-o haină mai largă decât el. Dacă între ele mai există şi „scheme“ intermediare (ceva ca o *umbră* de concret şi ca un *reflex* de concept în acelaşi timp), atunci „schemele“ n-au putut să ia naştere decât din grija incoruptibilă a spiritului omenesc de-a preveni cât mai mult o *aplicare nepotrivită* a categoriilor asupra datelor imediate ale experienței. Schemele stau, aşa-zicând, de pază ca intuițiile, aşa cum ele ni se prezintă, să nu fie înglobate în categorii necorespunzătoare.

Într-o problemă de cunoaştere luciferică, materialul fanic inițial poate să stea în corespondență (mijlocită prin „scheme“) cu anume categorii, dar această împrejurare e tocmai în problema ce se pune *irelevantă.* Pentru structura problemei e de capitală importanță altceva, şi anume: prezența în centrul ei dinamic a unei idei ivite ca o provocare la adresa materialului fanic (intuitiv), adică a unei idei care se găseşte nu în corespondență cu acest material, ci în raport de excludere de conținut cu el (de la „disparat“ la „opus“). Desigur că şi în domeniul cunoaşterii luciferice se năzuieşte în cele din urmă spre un *acord* între „idee“ şi „materialul“ fanic al problemei puse, dar acordul se realizează *indirect*, prin ocolul sinuos şi excentric al unei teorii (construcție teoretică plus diverse accesorii). Între ideea

cu funcţie teorică şi materialul fanic al problemei ce se pune, nu intervine în nici un caz un schematism intermediar, ca în domeniul cunoaşterii paradiziace. Ideea cu funcţie teorică, în repulsie de conţinut cu materialul fanic al problemei, poate fi adesea un concept „categorial“. Categoria are în acest caz altă funcţiune decât în sfera cunoaşterii paradiziace. În sfera cunoaşterii paradiziace, categoriile determină prin corespondenţă sui-generis faptele; categoriile fixează şi stabilesc aici cadre pentru misterele latente ale lumii empirice. În zona cunoaşterii paradiziace, se realizează prin ele, ca prin orice concept, o *reducţie numerică a misterelor latente.* În cadrul cunoaşterii luciferice, aceleaşi concepte categoriale devin „idei cu funcţie teorică“ şi, în calitatea aceasta, ele pot să ducă, prin intermediul unor construcţii teoretice, la o variere, la o atenuare *calitativă* a unor *mistere deschise.* Cu aceasta, teza noastră despre *dubla funcţiune* a categoriilor o socotim suficient scoasă în evidenţă. Precum rezultă din analizele de mai sus, teoria cunoaşterii, aşa cum ne-a lăsat-o Kant (şi prin imitaţie atâţia după el), o teorie de basilicală monumentalitate, care reduce cunoaşterea la intuiţie, categorii (apercepţie transcendentală) şi la schematismul intermediar, e în fond numai o teorie a cunoaşterii pe care noi ne-am învoit s-o numim „paradiziacă“. Teoria kantiană şi în genere cele postkantiene au concurat, toate, la definirea unui singur fel de cunoaştere: a celei paradiziace. Când s-a sesizat câte ceva din modurile cunoaşterii pe care o numim luciferică, s-a comis de fiecare dată regretabila greşeală de a le reduce la procedee de ale cunoaşterii paradiziace. Astfel, faptelor nu li s-au adăugat niciodată comentariile de diferenţiere pe care ele le comportă. Pe harta filozofiei, locul care se cuvine cunoaşterii luciferice a rămas oarecum însemnat cu o pată albă. Ceea ce lipseşte e tocmai teoria specială a cunoaşterii luciferice, despre articulaţia ei structurală specifică, cuprinzând momente precum: criza obiectului, problematica de înaltă tensiune interioară, categoriile (conceptele) ca scânduri de salt în „criptic“, opoziţia dintre ele şi materialul fanic, în genere actul luciferic de ansamblu, care cuprinde toate aceste momente în bloc, act provocator şi plin de riscuri prin chiar definiţia sa.

Ştiut este că anume teoreticieni ai cunoaşterii, retranşându-se după o pretinsă consecvenţă pozitivistă, s-au exprimat împotriva întrebuinţării „categoriilor“ precum „substanţă“ şi „cauzalitate“. În excesul de pozitivitate ce-a dat peste ei, aceşti gânditori nu găsesc

nici o justificare întrebuințării „categoriilor“. Un Avenarius, un Mach trebuie socotiți printre adversarii cei mai ireductibili ai „categoriilor“. Nu vom intra în discuția de drept a „categoriilor“ cât timp înțelegem să analizăm o stare de fapt. De notat ar fi numai că nici aceşti gânditori nu şi-au dat seama de dubla funcțiune a „categoriilor“. Categoriile au *o* funcție în câmpul cunoaşterii paradiziace şi *alta* în câmpul cunoaşterii luciferice. Credem că atitudinea negativă a gânditorilor amintiți e, dintr-o neîndestulătoare orientare prealabilă asupra obiectului luat în studiu, insuficient fixată. Priveşte această atitudine negativă mai mult „funcția teoretică“ a categoriilor în cadrul cunoaşterii luciferice sau şi funcția pur determinativă, organizatoare, a categoriilor, îndeplinită sub auspiciile cunoaşterii paradiziace? Suntem în orice caz de părerea că chestiunea de drept a categoriilor, deosebit de dificilă şi de fatală învârtire pe loc, din pricina binecuvântată că nu ne putem dispensa de categorii nici măcar în analiza lor, nu se poate pune înainte de a se fi stabilit starea de fapt. Iar după stabilirea stării de fapt, urmează să se țină seama de dualitatea cunoaşterii în orice considerație care ar ataca tema justificării categoriilor. Dar tocmai acest punct de vedere lipseşte la amintiții cugetători. Ei nu-şi dau seama de diversitatea funcțională a categoriilor, cu atât mai puțin de existența unei cunoaşteri luciferice, esențialmente diferită de cea paradiziacă, singura de care ei par a fi luat notă în analizele lor. Nu e exclus ca punctul de vedere al dualității cunoaşterii să sporească condițiile favorabile pentru deschiderea unei lupte decisive cu extremismul pozitivismului pur.

IDEEA TEORICĂ

„Ideea teorică“ nu are semnificația, după cum s-ar bănui poate după numele ce i-l dăm, a unei idei de natură teoretică propuse în vederea unei „verificări“, dar deocamdată neverificată sau în imposibilitate de a fi verificată. Sensul pe care-l voim atribuit „ideii teorice“ nu implică neapărat raportarea la o verificare posibilă sau imposibilă. Funcția autentică a ideii teorice trebuie desprinsă din sensul total al cunoaşterii luciferice ca sistem de operații în vederea varierii *calitative* a unui mister deschis. Ideea teorică e o idee aşezată în centrul dinamic

al unei probleme de cunoaştere luciferică, ea e „punte de salt“ în *cripticul* unui „mister deschis“. Menirea „ideii teorice“ e de a mijloci o construcţie teoretică şi, în legătură cu aceasta, de a mijloci şi unele accesorii explicative, care, toate la un loc, realizează un acord indirect între conţinutul „fanic“ al materialului dat şi „ideea teorică“ însăşi. Chestiunea „verificării“ se pune abia după ce ideea teorică s-a realizat într-o construcţie teoretică.

În articulaţia problemelor, funcţia de „idee teorică“ poate fi îndeplinită de orice plăsmuire abstractă: de o idee cu caracter de principiu, de o idee cu caracter de lege, de o categorie sau de un simplu concept comun. Cum cunoaşterea luciferică nu pune decât probleme de „tensiune“, adică probleme capabile de a duce la varierea (atenuarea) calitativă a unui mister deschis, ideea teorică trebuie să îndeplinească o condiţie *sine qua non*, şi anume: principiul sau legea sau categoria sau conceptul aşezat în centrul dinamic al problemei trebuie să se găsească, prin chiar conţinutul său, într-o anume divergenţă faţă de materialul dat al problemei. Un principiu, o lege, o categorie, un concept nu pot îndeplini funcţia teorică dacă se „aplică“ *direct* asupra materialului fanic al problemei ca de la abstract la concret, fără de nici o fricţiune. Între materialul fanic şi principiul, legea, categoria, conceptul, care alternativ pot lua asupra lor funcţia de idee teorică, există prin definiţie o repulsie de conţinut, care exclude simpla „aplicare“ a lor asupra materialului fanic. După cât ştim, nici un gânditor n-a făcut distincţia netă între cele două posibilităţi de întrebuinţare, egal de rodnice, a unei idei faţă de un „material dat“: întrebuinţarea asonantă a ideii faţă de material (în cunoaşterea paradiziacă) şi întrebuinţarea disonantă a ideii faţă de materialul dat (în cunoaşterea luciferică). Cititorul va întreba, nu fără mirare, la ce ne serveşte chestiunea astfel pusă, când de altă parte noi înşine suntem gata a recunoaşte că ideea teorică e întrebuinţată în problemele de cunoaştere luciferică, dacă nu în chip asonant cu fanicul unui mister deschis, atunci în presupusă „asonanţă“ cu *cripticul* acestui „mister deschis“. Răspunsul nostru e acesta: oricât o „idee teorică“ ar avea o intenţionalitate „criptică“, „fanicul“ nu se găseşte în problemele de acest fel câtuşi de puţin într-o poziţie de indiferenţă faţă de „idee“; între „fanic“ şi „idee“ există, în cazul unei probleme puse, un raport de tensiune, care urmează să fie destins; ceea ce se efectuează prin construcţii şi accesorii intermediare. Ideea teorică, cu intenţionalitate

eminamente criptică, se referă *eo ipso* la acelaşi „mister deschis" care inițial e reprezentat prin materialul „fanic". Prin cunoscutul procedeu de reducție calitativă, cripticul se substituie „fanicului". Deci „ideea teorică" se referă în anume sens şi la „fanic". În adevăr, „ideea teorică" trebuie adusă în cele din urmă într-un acord – nu direct, căci aceasta nu se poate, ci într-un acord de conținut, *indirect* – cu „fanicul" inițial. Dacă, prin urmare, într-o problemă pusă şi definitiv constituită ca atare, punctul de plecare e o *disonanță* de conținut, o tensiune între o *idee teorică* şi *fanicul* misterului deschis, actul ultim al soluționării unei probleme trebuie să fie acordarea lor indirectă, cu ajutorul unor construcții şi accesorii teoretice. În momentul când s-a efectuat acordarea indirectă, construcția teoretică şi accesoriile corespund, sub unghiul intenției, „cripticului" misterului deschis. În acelaşi moment s-a consumat şi actul de reducție calitativă a misterului. Complexitatea chestiunii impune şi următoarea lămurire: nu orice idee teorică în divergență de conținut cu fanicul inițial al problemei poate fi socotită ca o punte spre „criptic", ci numai acea idee, în divergență de conținut cu fanicul inițial, care – printr-o construcție teoretică plus accesorii – poate fi adusă într-un acord indirect cu „fanicul". Prin aceasta se evidențiază pe deplin rolul „fanicului" în operațiile de revelare a cripticului sub auspiciile unei „idei teorice".

Prevenim cititorul de confuzia ce s-ar putea face între revelarea cripticului (în perspectiva unei idei teorice şi cu ajutorul unei construcții teoretice) şi eventuala „corespondență reală" a construcției teoretice cu „cripticul". O construcție teoretică prilejuită în modul expus de o idee teorică nu trebuie să „corespundă" numaidecât „cripticului" unui mister deschis. Prin revelarea *cripticului* unui mister deschis se creează o situație din care rezultă, pentru construcția teoretică, un drept de simplă pretendență la amintita corespondență, adică un drept pur platonic de a *reprezenta* cripticul unui mister deschis. Abia de aici încolo se pune chestiunea „verificării" sau a „legitimității" acestui drept.

Pentru ilustrarea funcției ideii teorice în punerea şi soluționarea unei probleme şi pentru ilustrarea tensiunii dintre „ideea teorică" şi „fanic", precum şi a ulterioarei lor acordări indirecte, oferim un exemplu pe care îl alegem dintre cele care şi-au subliniat în cursul timpurilor dreptul de pretendență la adevăr, fiind totuşi condamnate ulterior de experiența ştiințifică. Newton a fost printre cei dintâi care

au supus unei observații metodice fenomenele optice ale refracției luminii prin prismă şi ale dispersiei spectrale. Lui îi revine şi vrednicia de a fi pus întâiul *problema* „dispersiei spectrale". El a „deschis un mister". Materialul fanic al misterului deschis era alcătuit din rezultatele observațiilor cu privire la raza albă de lumină la trecerea ei prin prismă şi la dispersia spectrală pe bază de refracție. Pentru saltul în „cripticul" acestui mister deschis, Newton a utilizat o idee cu funcție teorică: ideea „mecanicistă" (ideea aceasta se descompune în elementele conceptuale ale masei, în cele ale mişcării şi ale raporturilor matematice ce ele comportă). Newton şi-a realizat „ideea teorică" propunând o „construcție teoretică" pe care a formulat-o aproximativ astfel: „lumina e o mişcare de corpuscule materiale". „Ideea teorică" se găseşte în vădită opoziție de conținut cu materialul „fanic", care nu trădează în nici un chip nici elementul masă şi nici elementul mişcare. Ideea teorică, implicit cuprinsă în construcția teoretică a luminii ca *mişcare de corpuscule materiale,* odată teoretic realizată, trebuia adusă într-un acord indirect cu materialul „fanic". Acordul se face prin diverse accesorii. Raza albă ar fi, după Newton, alcătuită din corpuscule de diverse mărimi. Când o rază albă trece printr-o prismă, corpusculele ei componente sunt „atrase" de particulele materiale care compun prisma şi sunt astfel abătute din drum (refracție); cu cât corpusculele razei albe sunt mai mici, cu atât ele vor fi mai tare atrase şi deci mai abătute din calea lor. La ieşirea din prismă, corpusculele luminii vor fi dispersate în raport cu mărimea lor. Unei anume mărimi a corpusculelor îi corespunde subiectiv o anume culoare, iar totalității corpusculelor dispersate prin refracție prismatică îi corespunde spectrul cromatic. Acordul indirect între ideea teorică (masă–mişcare–raporturi cantitative) şi conținutul materialului „fanic" (lumina albă–refracție, spectru calitativ) e obținut prin accesorii ca: diversitatea mărimii corpusculelor de lumină, devierea lor prin atracție de către prismă, subiectivitatea calităților cromatice. În revelarea cripticului (lumina ca mişcare de corpuscule), s-a ținut seama, cum e aşa de firesc, şi de conținutul fanic inițial al problemei (adică de observațiile empirice cu privire la lumină, refracție şi spectru). Construcției teoretice (lumina ca mişcare de corpuscule) i se concede dreptul de pretendență de a reprezenta „cripticul" numai dacă ideea teorică, implicit dată în ea (sau ea însăşi), poate fi adusă într-un acord indirect cu conținutul „fanic" inițial al problemei, acord rea-

lizat în cazul de față prin diverse accesorii teoretice. Acest circuit, de la „divergența de conținut“ sau tensiunea dintre „idee teorică“ și material „fanic“ la *acordul* indirect al lor, se găsește în orice problemă soluționată în cadrul cunoașterii luciferice pe calea pe care am numit-o a varierii (atenuării) calitative a unui mister deschis. În exemplul analizat, construcția teoretică cu accesoriile ei n-a rezistat însă „verificării“ pe cale de experiență. Semnificația integrală a acestei propoziții vom cuprinde-o mai la urmă. Totuși problema, așa cum a fost pusă și soluționată de Newton, are greutatea specifică și încheieturile structurale proprii oricărei probleme de cunoaștere luciferică, deși soluția nu a rezistat „verificării“.

Să ne îndreptăm însă atenția și spre alte aspecte ale ideii cu funcție teorică vrednice de a fi relevate.

Vom nota înainte de toate că ideea cu funcție teorică nu e totdeauna una și aceeași în *toate* problemele puse în câmpul cunoașterii luciferice. Din caz în caz, ea poate fi alta și alta. De fapt, în articulația unei probleme e vorba numai de un loc al „funcției teorice“, „loc“ care după termenii problemei poate fi ocupat de altă și altă idee. În „locul“ acesta se plasează când un principiu, când o lege, când o categorie, când un concept, când o schemă. Prin așezare în acest „loc“, principiul, legea, categoria, conceptul, schema dobândesc ad-hoc o funcție pe care ele n-o au decât în cadrul problemei ce tocmai se pune. Ideea teorică ar putea să fie în fiecare problemă alta, în realitate însă aceeași idee poate să ocupe locul teoric în mai multe probleme, ce diferă prin material fanic. În gradul de realizabilitate a unei „idei“ în una sau mai multe probleme constă ceea ce am voi să numim *capacitatea teorică* a „ideii“. Ideea „determinismului mecanicist“ e, de pildă, o idee de înaltă *capacitate teorică*, adică realizabilă constructiv și de fapt realizată în cele mai diverse probleme. Capacitatea teorică a unei idei e, precum rezultă din analizele premergătoare, în raport de intenționalitate cu „cripticul“ misterelor deschise. Capacitatea teorică trebuie deci a se deosebi de simpla aplicabilitate a unei idei, de la abstract la concret, asupra cât mai multor fenomene. Capacitatea teorică a ideii e o dimensiune a ideii în cadrul cunoașterii luciferice, pe când aplicabilitatea simplă, de la abstract la concret, a unei idei e o dimensiune ce ține de cunoașterea paradiziacă. Ideea determinismului mecanicist dispune de o înaltă capacitate teorică, dar relativ de-o restrânsă aplicabilitate „fanică“, de la abstract

la concret. Pentru evidenţiere, ne permitem să atragem atenţia asupra tuturor acelor domenii, de o fantastică varietate, unde ideea determinismului mecanicist s-a realizat teoretic, în răspăr sau din flanc faţă de fenomenele experienţei: în acustică, în optică, în calorică, unde o lume întreagă de „calităţi“ e transformată în raporturi cantitative şi dinamice. Tot atât de adevărat e că o idee de largă aplicabilitate „fanică“ are adesea numai o disparent de redusă capacitate teorică. Să se observe capacitatea teorică mult mai scăzută pe care o are, de exemplu, ideea de „calitate“, care în schimb dispune de un foarte înalt grad de aplicabilitate fanică.

În ordinea aceasta de idei, e poate locul să caracterizăm şi sub alte aspecte decât se face de obicei factorul cognitiv care a pricinuit multă spargere de cap, factorul de îndreptăţită faimă din pricina controverselor ce le-a stârnit, factorul care în ştiinţă sau în filozofie e numit „principiu“. Să considerăm, la întâmplare, un exemplu: principiul mecanic al inerţiei. De natura intimă a unui asemenea „principiu“ nu ţine, cum poate s-ar crede, în chip necesar aplicabilitatea, de o redutabilă frecvenţă, de la abstract la concret. De natura intimă a unui „principiu“ ţine mai curând înalta sa capacitate teorică, adică posibilitatea sa inerentă de a servi drept scândură de salt în *cripticul* cât mai multor mistere deschise. Faţă de această înaltă „capacitate teorică“, *aplicabilitatea directă* a principiului asupra concretului fanic al experienţei poate să fie *nulă*, fără ca el să-şi piardă caracterul de principiu. Ajunge să privim mai de aproape principiul inerţiei. În adevăr, ideea „mişcării dreptliniare şi uniforme la infinit“ (formula dinamică a principiului inerţiei) nu are o corespondenţă „fanică“ în imperiul experienţei, un obiect corespunzător asupra căruia ideea să se aplice pur şi simplu, de la abstract la concret. Totuşi principiul serveşte drept scândură de salt în *criptic* de câte ori se pune o problemă mecanică. Iată deci un exemplu de înaltă capacitate teorică, alături de o aplicabilitate fanică-empirică *nulă* a unei idei. Cum ideile, care în problemele de cunoaştere luciferică se aşază în funcţia „teorică“, nu trebuie să fie neapărat idei de o vastă aplicabilitate directă asupra materialului fanic, aceste „idei“, cel mai adesea, nici n-ar fi putut să fi fost extrase pe cale de abstracţie din chiar materialul fanic, la care se referă totuşi, indirect, prin mijlocirea cripticului. S-a văzut: principiul inerţiei are o aplicabilitate fanică în domeniul experienţei egală cu zero. Asemenea idei n-au putut fi

extrase pe cale de simplă abstracție (sau inducție) din nici un material concret al intuiției empirice. Asta nu înseamnă că asemenea idei ar fi a priori. Câtuşi de puțin. Dar acest fapt denotă că asemenea idei presupun acte care le depăşesc pe cele proprii cunoaşterii paradiziace. Ele presupun elaborări intelectuale în cadrul cunoaşterii *luciferice*; ca intenție, ideile acestea se îndreaptă spre „criptic“, în consecință ele s-au putut naşte numai în cadrul şi sub auspiciile unei cunoaşteri care prin actul său fundamental aduce în obiect o criză, criza luciferică între fanic şi criptic.

Am afirmat mai sus că în multe probleme funcția teorică e acaparată de concepte „categoriale“. Această funcție teorică revine însă categoriilor, aşa cum ea poate să revină şi altor idei. Nu există în privința aceasta o preferință şi nici privilegii speciale de acordat categoriilor.

Faptul de nediscutat că „funcția teorică“ în problematica cunoaşterii luciferice e un „loc“ ce poate fi ocupat de cele mai diverse idei, exprimat în alți termeni, revine la afirmația că *cunoaşterea luciferică, pentru această funcție atât de specifică, nu posedă idei specifice.* Nu tăgăduim totuşi că anume aparențe par a dezminți teza ce suntem pe cale de a pune în circulație, teza despre absența unei idei specifice pentru funcția teorică. Cercetătorul care a frecventat îndeajuns istoria ştiințelor sau a filozofiei e adus în situația să facă observația că o idee are oarecum tendința să acapareze însăşi funcția teorică, aceasta cu atât mai mult, cu cât şi-a dovedit în mai mare măsură capacitatea teorică. O idee de înaltă capacitate teorică are tendința să uzurpe „funcția teorică“, declarându-se, nu pe față, dar implicit, drept idee specifică. Pe temeiul analizelor făcute, vom persista însă în credința că cunoaşterea luciferică nu are în stăpânirea sa asemenea idei. (Oamenii de ştiință exactă, care au crezut la un moment dat că, operând cu ideea determinismului mecanicist, sunt în posesia unei *idei specifice* pentru funcția teorică, încep să se trezească din iluzia lor. Dovadă chiar evoluția mai recentă, mai mult decât surprinzătoare, a acestor ştiințe.)

Noțiunea de capacitate teorică a unei idei ne duce fără prea mult înconjur la noțiunea de „sistem“. Un „sistem“ e o împreunare de probleme şi construcții teoretice pe baza *capacității teorice* a unei singure idei. În terminologia noastră lucrul se poate formula şi astfel: un „sistem teoretic“ înseamnă o reducție a unui mare număr de mistere

deschise la unul singur, calitativ atenuat (variat). Ca multe alte concepte epistemologice, conceptul de „sistem“ comportă două variante, după cum e gândit sub modul cunoaşterii paradiziace sau sub modul cunoaşterii luciferice. Întrucât un „sistem“ se plămădeşte în limitele cunoaşterii paradiziace, el constituie o simplă ierarhie de concepte abstracte, fanic aplicabile, în capul căreia ar putea să stea dominant diverse categorii, bunăoară categoria „existenţă“. Ca produs al cunoaşterii luciferice, un „sistem“ se mişcă însă totdeauna în direcţia „cripticului“. În centrul unui sistem luciferic poate să stea o idee care e „criptică“ faţă de totalitatea „fanicului“ imediat al experienţei, sau o idee care se aplică fanic, de la abstract la concret, numai într-o porţiune neînsemnată a experienţei cosmice, dar care pretinde a reprezenta cripticul ei total. Astfel de idei oferă istoria gândirii în: ideea atomistă, în ideea „ideii platonice ca substrat metafizic“, în ideea „voinţei“, în „ideea substanţei“ etc. Cunoaşterea luciferică tinde în orice caz spre „sistem“. Cunoaşterea luciferică ar fi în stare să realizeze un sistem unic şi absolut dacă de la natură ar dispune de o idee specifică în centrul dinamic al problematicii sale. Cum o asemenea idee specifică nu există, cunoaşterea luciferică prin natura ei nu poate să creeze decât „sisteme“, la plural. Cunoaşterea luciferică ar mai avea posibilitatea să creeze un sistem absolut dacă din întâmplare ar nimeri o idee care să servească drept scândură de salt în cripticul oricărui mister deschis. Or, chiar dacă cunoaşterea luciferică ar nimeri incidental o asemenea miraculoasă idee, nu există nici un criteriu care să ne asigure în chip pozitiv şi definitiv că am fi în posesia acestei comori.

Cunoaşterea dăruită lui Adam în paradis era o cunoaştere prin care i se da posibilitatea minunată să împartă nume lucrurilor şi fiinţelor, adică să le recunoască, să le claseze, să le categorizeze. Pentru Adam nu existau „mistere deschise ca mistere“. Şarpele i-a deschis această perspectivă şi i-a promis o cunoaştere divină, o cunoaştere pentru care nu există „ascuns“ şi pentru care totul e prezent. Dar după consumarea păcatului, care consistă în chiar dorinţa de-a dobândi o cunoaştere divină, şarpele nu i-a putut da decât cunoaşterea de care el era în stare: cunoaşterea luciferică. Cunoaşterea luciferică începe prin „deschiderea misterelor ca mistere“, prin provocarea unei „crize în obiect“ şi sfârşeşte prin încercarea veşnic repetată, niciodată încheiată, de a scoate pe alt plan şi cu o anume dobândă obiectul

din criza sa. Prin destin şi prin împrejurări, cunoaşterea luciferică e profund tragică. Ea se mişcă parcă pe un plan de măreţie şi blestem. Acest atribut e complet străin cunoaşterii paradiziace, care – la figurat spus – pare a ţine de imperiul graţiei.

MATERIALUL FANIC

Materialul concret, intuitiv al experienţei, care serveşte în punctul „origo absolut“ drept „complex de semne ale unui mister deschis“, nu intră într-o problemă de cunoaştere luciferică în toată puritatea sa intuiţională, adică dezghiocat de orice determinaţie conceptuală. Intuitivul pur, termen uzitat până la abuz, e el însuşi un concept de limită. O operaţie de cunoaştere cu intuitivul pur, acest ideal deziderat, e cu neputinţă. Materialul intuitiv, făcând parte alcătuitoare din cunoaştere, e de fapt totdeauna mai mult sau mai puţin conceptual determinat. Prin prefacerea materialului intuitiv în complex „de semne ale unui mister deschis“, materialul intuitiv, *de facto* conceptual determinat, îndură o bruscă modificare de sens. Din clipa în care un material intuitiv e prefăcut în „complex de semne ale unui mister deschis“ – *se operează cu el ca şi cum determinaţiile sale conceptuale ar fi provizorii.* Materialului intuitiv, precum am spus, totdeauna conceptual determinat, i se lasă oarecum latitudinea amplă de a fi cu totul *altfel* determinat pe plan conceptual. Această nouă determinare conceptuală e aşteptată să se producă ca un reflex de la construcţiile şi accesoriile teoretice prin care materialul intuitiv e adus într-un acord indirect cu o „idee teorică“ oarecare. Primele determinaţii, cu care materialul intuitiv face act de prezenţă într-o problemă, sunt astfel susceptibile de a fi înlocuite. Ele sunt totuşi întrebuinţate de nevoie, fiindcă cunoaşterea nu poate să opereze cu intuiţii pure. Pentru rezultatele cunoaşterii luciferice, aceste determinaţii conceptuale ale materialului intuitiv (datorită cunoaşterii paradiziace) sunt însă cel puţin parţial irevelante, deoarece ele sunt, prin „deschiderea unui mister“, virtualmente suspendate şi deci înlocuibile prin altele, de îndată ce materialul intuitiv e văzut în lumina de reflex a unor construcţii şi accesorii teoretice.

Câteva exemple:

În problema copernicană a mişcărilor corpurilor cereşti figurează în materialul intuitiv inițial, între altele, observația de fapt: Soarele se mişcă în anume chip pe bolta cerească în jurul Pământului. Prin reflex de la construcțiile teoretice ale lui Copernic, acest material intuitiv, conceptual (categorial) determinat ca o mişcare *de fapt*, dobândeşte o determinație conceptuală tocmai contrară celei inițiale: mişcarea Soarelui devine o *iluzie,* căci Pământul e cel ce se învârte.

În problema newtoniană a gravitației lunare spre Pământ, avem un material intuitiv inițial: Luna se mişcă în jurul Pământului. Mişcarea aceasta e la început conceptual determinată ca un *act simplu.* Prin construcțiile teoretice ale lui Newton, acelaşi material intuitiv obține o altă determinație conceptuală, care o exclude pe cea inițială: mişcarea Lunii în jurul Pământului nu e un act simplu, ci un *act compus* (din cădere şi mişcare dreptliniară).

În problema ondulațiilor optice, figurează un material inițial conceptual determinat: culorile ca nişte calități *obiective* ale lucrurilor. Prin reflex de la construcțiile teoretice ale lui Huygens, acelaşi material intuitiv dobândeşte o determinație conceptuală care o înlocuieşte pe cea dintâi: culorile sunt în calitatea lor simple senzații *subiective.*

În problema freudiană a visului: un vis e la început, din punct de vedere psihologic, determinat ca un ce întreg. Prin reflex de la construcțiile teoretice ale lui Freud, visul obține o determinație conceptuală (categorială) diametral opusă: visul e un *compus radical.*

Exemplele acestea, al căror număr s-ar putea spori indefinit, demonstrează că în problemele cunoaşterii luciferice actul prin care se deschide un mister implică o *anulare virtuală* a pozițiilor conceptuale ale cunoaşterii paradiziace. Aceasta nu înseamnă că, în toate problemele de cunoaştere luciferică, anularea despre care vorbim s-ar realiza efectiv în egală măsură. Anularea de fapt a pozițiilor conceptuale ale cunoaşterii paradiziace variază în intensitatea ei după probleme. Nu e mai puțin adevărat însă că actul punerii unei probleme de cunoaştere luciferică implică anularea virtuală a pozițiilor conceptuale ale cunoaşterii paradiziace. Materialul fanic al „unei probleme puse" suportă pe urma operațiilor cunoaşterii luciferice o *dislocare categorială.* Lucrul acesta, a cărui importanță se poate bănui, n-a fost remarcat de teoreticienii cunoaşterii. El a scăpat atenției acelora, îndeosebi, care s-au străduit, nu fără a întrebuința măsuri silnice de

simplificare, să caracterizeze „cunoaşterea“ global, dându-i cu forţa un unic sens. Să ne gândim bunăoară la neokantienii de la Marburg, care văd în cunoaştere „un infinit proces linear“ de producere a „obiectului“ prin determinaţii conceptuale succesive. Suspectăm această teză de eroarea naivă a unei prea savante simplificări. În termeni atât de grandios de simpli s-ar putea prezenta, dacă facem unele abstracţii, cel mult „cunoaşterea paradiziacă“. Dar nicidecum împletirea acesteia cu „cunoaşterea luciferică“. De altfel, în actul anulării virtuale a poziţiilor cunoaşterii paradiziace implicat în actul fundamental al cunoaşterii luciferice, ni se îmbie de la sine un nou şi foarte important argument în sprijinul tezei noastre, că cele două cunoaşteri diferă prin însăşi natura lor. Cunoaşterea luciferică nu e o simplă continuare lineară a cunoaşterii paradiziace, ci, vădit lucru, ceva nou faţă de aceasta. Cunoaşterea luciferică spintecă cunoaşterea paradiziacă, afirmându-se într-o productivă adversitate faţă de ea. Discontinuitatea dintre cele două cunoaşteri ia, pentru cercetările noastre, un tot mai vădit aspect de polaritate.

Să mai dăm câteva lămuriri în legătură cu actul de anulare virtuală a poziţiilor cunoaşterii paradiziace. Încercarea de a purifica materialul intuitiv de diverse determinaţii conceptuale (categoriale) pentru a ajunge la o cunoaştere mai curată e un lucru zadarnic şi inutil. Zadarnic, fiindcă puritatea intuiţională e inaccesibilă cunoaşterii; inutil, fiindcă prin punerea unei probleme de cunoaştere luciferică se *anulează virtualmente* determinaţiile conceptuale (categoriale) pe care cunoaşterea paradiziacă le-a acumulat asupra materialului intuitiv. Pozitivismul pur, nedându-şi seama de actul anulării virtuale a poziţiilor cunoaşterii paradiziace, implicit dat prin intrarea în acţiune a cunoaşterii luciferice, a crezut că pentru a obţine o cunoaştere pură trebuie să procedeze în prealabil la o curăţire a materialului intuitiv de anume zgură categorială îngrămădită aici. Ca şi cum ar fi cu putinţă o fixare a materialului intuitiv fără de elaborările conceptuale ale cunoaşterii. Ca şi cum cunoaşterea, odată lansată din poziţie, în poziţie ar proceda în progresie lineară, şi o eroare iniţială a ei ar trebui să persiste nelimitat ca păcatul originar. Dacă pozitivismul pur şi-ar fi dat seama de existenţa cunoaşterii luciferice, înzestrată prin chiar natura ei cu darul de a anula virtualmente poziţiile cunoaşterii paradiziace, n-ar fi cerut imposibilul materialului pur şi n-ar fi luat atitudinea cunoscută împotriva constructivului în ştiinţă.

Pozitivismul pur crede că constructivul, fiind o abatere de la cunoaşterea pură (intuitivă), ar fi lipsit de justificare. Dar rosturile cunoaşterii luciferice în cadrul cunoaşterii în genere nu pot fi abolite printr-un simplu decret filozofic.[1] Cunoaşterea paradiziacă şi cunoaşterea luciferică *existând* – trebuie să se găsească şi un *modus vivendi* între elementul *constructiv* şi elementul *dat* al cunoaşterii. Pe urma intervenţiei cunoaşterii luciferice, *datul* e silit, fără posibilitate de apel, să îndure prin reflex de la elementul *constructiv* noi determinaţii, adesea diametral opuse celor iniţiale. Materialul fanic, odată trecut prin operaţiile ştiute ale cunoaşterii luciferice, suportă o *dislocare categorială.*

O greşeală asemănătoare cu a pozitivismului pur comite, prin punctul său de purcedere, şi fenomenologismul (al şcolii husserliene). Principial fenomenologismul vrea să alunge spiritul constructiv din filozofie. Fenomenologismul e o filozofie violent descriptivă. Fenomenologismul nu cunoaşte decât o ţintă: aceea de a exprima şi de a defini fenomenul (sau regiuni întregi de fenomene) în termeni cât mai abstracţi, în însăşi esenţa imediatităţii sale ca conţinut al actului de conştiinţă pură. Fenomenologismul tinde să redea în abstracţiuni

1. *Pozitivismul* e de altfel o filozofie şi câtuşi de puţin o expresie a unei atitudini ştiinţifice. Precum ştiinţa nu s-a lăsat influenţată în mersul ei de criticismul kantian, ea n-a acceptat înrâuriri decisive nici din partea pozitivismului. Se ştie că părintele pozitivismului, Comte, s-a ridicat cu energie împotriva unor teorii cum e aceea a atomilor sau a ondulaţiei. Mach şi Avenarius, radicalizând pozitivismul, s-au exprimat chiar împotriva întrebuinţării „categoriilor", pe care le voiau suprimate (cauzalitatea, substanţialitatea). Postulatul pozitivist după care cunoaşterea ştiinţifică ar avea drept supremă ţintă descripţia faptelor duce la o extremă sărăcire a problematicii cunoaşterii. Există, ce-i drept, în istoria gândirii umane epoci caracterizate printr-un fel de inflaţie de probleme, o inflaţie împotriva căreia gândirea trebuie să lupte. Evul Mediu la un moment dat se pare că a suferit de o asemenea gravă inflaţie (inflaţie înseamnă nu atât un prea mare număr de probleme, cât un prea mare număr de probleme fără acoperire pe planul faptelor). Tot aşa există şi epoci de deflaţie a problemelor: o asemenea epocă a început cu criticismul, a continuat cu pozitivismul şi sfârşeşte cu fenomenologismul. Deflaţia problemelor trebuie tot aşa de mult combătută ca şi inflaţia. Interesant e însă că numai gândirea filozofică a fost atinsă în deceniile din urmă de această deflaţie. Gândirea ştiinţifică şi-a mers drumul ei, fără a fi acceptat prea multe sugestii din partea mişcărilor filozofice.

ceea ce aparţine în mod esenţial unor fenomene „imparantezate" ca atare, adică făcându-se abstracţie de „existenţa" lor. Problematica fenomenologismului are prin aceasta un caracter destul de paradoxal, ceea ce îi asigură îndeajuns puterea de atracţie. A căuta echivalentul abstract al esenţialităţii fenomenelor ca obiecte ale conştiinţei pure e neapărat un joc pasionant şi desigur folositor filozofiei, silită din când în când să-şi împrospăteze sângele şi materialul. Fenomenologismul înseamnă totuşi, prin îngrădirea în fond la o singură problemă, o grozavă deflaţie a problematicii filozofice. Când citeşti un studiu fenomenologic, ca de exemplu *Sein und Zeit* de M. Heidegger, ai impresia unei dezesperante monotonii problematice. De parcă ai intra într-un codru în care se repetă la infinit acelaşi arbore. Un tratat fenomenologic aduce foarte mult cu un dicţionar filologic, cuprinzând mormane de pedante indicaţii din cele mai precise cu privire la semnificaţia cuvintelor. Fenomenologismul se circumscrie prin grija, de o luciditate neatinsă până acum în filozofie, de a ridica în conştiinţa abstractă ceea ce e esenţialmente dat, dar dat oarecum latent, în „fapt" ca „fapt". Fenomenologismul înseamnă sub acest raport, înainte de orice, o uimitoare lărgire a conştiinţei. În aceeaşi măsură însă fenomenologismul decimează problematica filozofică. Fenomenologismul, luându-şi sarcina de a străbate prin desişurile accidentalului până la esenţa fenomenelor ca atare, neglijează îndreptăţirea şi-a altor ţinte de cunoaştere „filozofică". Problemele, în a căror punere se întrebuinţează alţi termeni decât sunt cei obţinuţi din cuprinderea esenţelor prin „reducţia fenomenologică", ar opera după fenomenologi cu *termeni falşi.* Fenomenologismul va putea găsi în consecinţă cu uşurinţă că metafizica, în cursul istoriei ei, a pus cel mai adesea probleme false. În orice domeniu, fenomenologismul, odată fixat ca metodă, ar putea lesne arăta că problematica curentă operează cu date prime fictive. Consecvent punctului de plecare, fenomenologismul va fi deci împotriva problematicii constructive. Din analizele noastre ştim însă că tocmai prin cunoaşterea care introduce, în toată amploarea semnificaţiei sale, constructivul în conştiinţa umanităţii (cunoaşterea luciferică) se dă cunoaşterii posibilitatea de a *anula* anume poziţii conceptuale ale cunoaşterii (paradiziace). Că la început cunoaşterea luciferică operează cu date denaturate, în anume chip, de cunoaşterea paradiziacă, e pentru cunoaşterea luciferică, exact în aceeaşi măsură în care datele ar fi denaturate prin ficţiuni conceptuale, irelevant. Aceste date vor dobândi şi aşa alte determinaţii decât pot să fie cele

inițiale. Opera de pretinsă purificare a fenomenelor ca atare întreprinsă de fenomenologi e deci pentru cunoaşterea luciferică destul de inutilă. Cunoaşterea paradiziacă şi cunoaşterea luciferică îşi sunt, prin dualitatea lor profundă, un reciproc izvor de corecturi. De ce să i se ia cunoaşterii în genere această posibilitate de autocontrol ce i s-a dat prin despărțirea în două curente alternative? Aceasta ar fi o întâie replică de dat fenomenologismului.

De altă parte, ar fi de spus că fenomenologismul nu-şi duce consecvența până la capăt. În adevăr, fenomenologismul are, în centrul dinamic al problematicii sale, cel puțin o umbră de „idee constructivă“: *esența latentă*! Nu ajunge prin aceasta fenomenologismul într-un cerc vicios, într-o situație analoagă aceleia în care se găseşte scepticismul când se îndoieşte de tot, numai de teza sa proprie nu? Problematica constructivă nu poate fi efectiv combătută prin teza fenomenologistă cât timp fenomenologismul însuşi cade exact în „păcatul“ pe care el îl reproşează metafizicienilor, acela al „constructivismului“, acela de a nu se ataşa exclusiv la obiect. Fenomenologismul, căutând să cuprindă prin intuiție esențialitatea fenomenelor ca atare, e vădit condus de toiagul magic cel puțin al unei fantome de „idee constructivă“.

Fenomenologismul mai crede apoi că diagnoza fenomenologică în sine ar justifica îndeajuns saltul la atitudinea anticonstructivistă. Lucrul nu e tocmai aşa de simplu. Şi saltul, mai ales, nu e concludent. Un fenomen, interpretat prin cunoaşterea luciferică pe un plan constructiv, suportă *diverse* comentarii constructive. Diagnoza pur fenomenologică a fenomenului poate, cu toate acestea, să rămână *aceeaşi.* Pe lângă aceeaşi diagnoză fenomenologică a unui fenomen, sunt posibile mai multe interpretări pe plan constructiv. Propoziția aceasta lămureşte pe deplin situația, căci din ea urmează că diagnoza fenomenologică şi lămurirea constructivă a unui fenomen se juxtapun. Ele nu trebuie neapărat să ajungă în conflict. Diagnoza fenomenologică şi cunoaşterea constructiv-interpretativă îşi sunt indiferente, ele nu au înrâuriri decisive una asupra celeilalte. Anticonstructivismul fenomenologilor nu e deci de susținut nici sub acest raport.

Firul lucrării ne opreşte să facem şi alte incursiuni în punctele de minoră rezistență ale fenomenologismului. Dacă ni s-ar permite totuşi să intercalăm o părere sumară, am spune că fenomenologismul, cu spiritul său anticonstructiv, nu ni se pare deloc un început de mare mişcare filozofică, cum cred aşa de mulți. El e mai curând un sfârşit,

o încheiere a filozofiei de până aici. El e o *Sackgasse*, o fundătură. O fundătură poate să ofere privelişti ce merită să fie văzute, dar nu e un *drum*.

După această excursie lăturalnică pe care ne-a prilejuit-o anticonstructivismul pozitivist şi fenomenologic, să ne întoarcem iarăşi la drumul de la care ne-am abătut. Am spus că anularea virtuală a poziţiilor cunoaşterii paradiziace nu se realizează prin activitatea cunoaşterii luciferice totdeauna în egală măsură. Operaţia de anulare e câteodată mai profundă, câteodată mai puţin. Anularea de fapt a poziţiilor determinative ale cunoaşterii paradiziace prin activitatea cunoaşterii luciferice se pare că e cu atât mai radicală, cu cât problema ce se pune manifestă o mai înaltă „tensiune interioară“. Adică: cu cât incompatibilitatea de conţinut între o „idee teorică“ şi un material „fanic“ e mai mare, cu atât materialul fanic va primi, prin reflex, de la construcţiile teoretice, determinaţii conceptuale noi *mai* temeinice, menite să le anuleze *mai* radical pe cele vechi. Limita extremă de profunzime a acestui proces de anulare, e ilustrată de cazurile pe care le vom numi cazuri de *„inversiune copernicană“*. Inversiune copernicană! Acestei expresii, de atâtea ori invocate simbolic pentru anume fapte revoluţionare din domeniul gândirii, îi vom restitui cu un spor de demnitate sensul iniţial. Înţelegem să interpretăm fapta pe care în timpuri istorice a săvârşit-o Copernic ca un caz clasic al unei metode. Mai mult. Ca un caz clasic de cunoaştere luciferică. Înţelegem prin „inversiune copernicană“ orice revelare a *cripticului* unui „mister deschis“ printr-o construcţie teoretică, care în esenţa sa implică tocmai *contrariul* determinaţiilor conceptuale pe care *fanicul* „misterului deschis“ în chestiune le solicită în chip imediat în cadrul cunoaşterii. În cazuri de „inversiune copernicană“, materialul fanic iniţial, al problemei puse, primeşte prin reflex de la construcţia teoretică determinaţii conceptuale tocmai contrare celor pe care le-a avut la început. În exemplul copernican, teza fanică: „Soarele se mişcă în jurul Pământului“ e înlocuită prin teza cu corespondenţă „criptică“: „Pământul se mişcă în jurul Soarelui, mişcarea solară e o iluzie“. Inversiunea copernicană circumscrie cazuri de extremă limită a procedeului fundamental al cunoaşterii luciferice.

Cunoaşterea luciferică porneşte de la „experienţă“ (în înţeles de ansamblu al faptelor empirice raportate la un subiect cunoscător) ca de la un „origo absolut“. „Experienţa“ e însă în acelaşi timp şi în raport corelativ cu cunoaşterea paradiziacă. Deoarece datele „experienţei“

sunt silite uneori, precum am văzut, să accepte alte determinații conceptuale, câteodată chiar contrare celor pe care le obțin în cadrul cunoaşterii paradiziace, se poate vorbi de o paradoxie a experienței. Paradoxia aceasta nu e un simplu accident. Ea rezumă dublul sens al experienței, după cum aceasta îşi joacă rolul în cadrul cunoaşterii paradiziace sau în cel al cunoaşterii luciferice. În cadrul cunoaşterii paradiziace, experiența e sumă de obiecte cunoscute. În cadrul cunoaşterii luciferice, experiența e bază de operațiuni, putând suferi la urmă ea însăşi efectul modificator al acestor operațiuni.

A „raționaliza" experiența (să ni se ierte acest vag cuvânt) înseamnă a determina intuitivul prin concepte, progresiv, linear, în aceeaşi direcție. Aceasta e cu putință în raza de acțiune a cunoaşterii paradiziace. A „raționaliza" experiența mai are însă şi altă semnificație: a „raționaliza" experiența înseamnă a aduce obiectele ei în situația de a accepta determinații conceptuale uneori tocmai contrare celor inițiale. În raportul lor cu intelectul conceptual, obiectele experienței nu sunt simple şi nelimitate acumulatoare de determinații conceptuale, cum, aproape indiferent de şcoală, cred toți epistemologii. Ca punct inițial (origo absolut) al cunoaşterii luciferice, obiectele experienței suferă o *golire virtuală* de determinații conceptuale, spre a li se imprima altele, spre a fi supuse unei *dislocări categoriale.*

Gânditorii care s-au remarcat prin vreo teorie a „experienței" (unii au înțeles chiar filozofia critică a lui Kant ca o teorie a „experienței") au trecut în genere cu vederea ruptura operată în modul de întrebuințare al experienței, ruptură condiționată de dualitatea cunoaşterii. Fără excepție, aceşti gânditori pot fi prinşi în flagrant delict de unilateralitate, întrucât ei atribuie totdeauna obiectului experienței, din eroare, rolul de acumulator, infinit şi în sens unic, de determinații conceptuale.

PROBLEMĂ ŞI TEORIE

Problematica cunoaşterii luciferice manifestă şi alte aspecte asupra cărora trebuie să ne oprim.

Ne-am străduit în cele de mai înainte să arătăm că o problemă de cunoaştere luciferică se distinge totdeauna printr-o anume tensiune interioară, care revine în cele din urmă la un raport de compatibilitate de conținut între o idee teorică şi materialul „fanic" inițial al pro-

blemei. „Tensiunea interioară“ a problemei e ca un arc din care va porni săgeata ce se va împlânta în bolta teoriei. Cu cât „tensiunea interioară“ a problemei e mai mare, cu atât construcţia teoretică şi accesoriile ei, menite să acordeze indirect „fanicul“ şi „ideea“, vor fi mai multe la număr şi se vor deosebi mai profund, prin conţinutul lor, de ideea teorică şi de materialul fanic al problemei puse. Cu cât divergenţa de conţinut între idee teorică şi material fanic e mai accentuată, cu atât se impune, pentru acordarea lor indirectă, un ocol mai excentric şi o cascadă de accesorii mai complicată. Perspectiva aceasta de la tensiune, de la arc, la bolta în care se va fixa săgeata lansată în criptic, perspectiva aceasta spre un luminiş mai mult sau mai puţin depărtat, în care se va aşeza „soluţia“ problemei, o putem numi *zarea interioară* a problemei. Cu cât „tensiunea interioară“ a unei probleme e mai mare, cu atât soluţia ei teoretică va cuprinde a priori mai multe elemente, care *nu sunt* implicit date în „ideea teorică“ şi în „fanicul iniţial“ al problemei; cu atât în cadrul problemei se deschide deci o zare mai depărtată şi mai largă de posibilităţi de noi elemente. Problemele de un minim de tensiune interioară sunt în aceeaşi măsură lipsite de *zare interioară.* E clar: o construcţie teoretică şi accesoriile ei presupun totdeauna o idee teorică, dar ele înseşi nu sunt implicit date în ideea teorică. În problema optică a structurii luminii, aşa cum a pus-o şi a văzut-o Huygens, ideea teorică e aceea a „determinismului mecanicist“. Construcţia teoretică pe care Huygens a propus-o ca soluţie e, precum ştim, aceea a „ondulaţiilor în eter“. Analizând construcţia aceasta teoretică, vom vedea că ea implică ideea teorică a determinismului mecanicist, dar că ea însăşi nu e implicit cuprinsă în ideea teorică a determinismului mecanicist. Ea e mai mult sau mai puţin contingentă faţă de idee. La această contingenţă participă şi accesoriile teoretice (în exemplul nostru ideile despre presupusa *diversitate de lungime* a ondulaţiilor, despre *subiectivitatea senzaţiilor optice*), care reprezintă evident ceva nou faţă de ideea teorică şi faţă de fanicul iniţial al problemei (în exemplul considerat de noi, faţă de experienţele optice: rază, refracţie, reflexie, dispersie spectrală, interferenţă etc.). Exemplul ilustrează îndeajuns raportul direct dintre *tensiunea interioară* a unei probleme şi *zarea ei interioară.* Cu cât „tensiunea interioară“ are un mai pronunţat accent, cu cât e mai înaltă, cu atât „zarea interioară“ a problemei e mai depărtată şi mai largă; *mai depărtată* în sensul că momentele teoretice ale soluţiei se vor deosebi cu atât mai profund prin conţinutul lor

de conţinutul „ideii teorice“ şi al „fanicului“ iniţial, şi *mai largă* în sensul că momentele acestea contingente vor fi cu atât mai *multe.*

Când Goethe a „explicat“ în morfologia plantelor toate formele organice ale plantei ca variante ale „foii“, a realizat ideea de „formă-substrat“ într-un material *morfologic* dat. „Tensiunea interioară“ a problemei goetheene era relativ mică, de aceea şi soluţia dată problemei cuprinde un minim de accesorii explicative. „Zarea interioară“ a problemei goetheene era din capul locului îngustă.

Ne întrebăm dacă s-ar putea vorbi şi în cadrul cunoaşterii paradiziace de astfel de „probleme“. Nu vom tăgădui că de o anume problematică e capabilă şi cunoaşterea paradiziacă, dar vom face imediat restricţia că „problemele“ ce se pun aici au cu totul alt sens decât cele care ţin de cunoaşterea luciferică. A pune o problemă în zona cunoaşterii paradiziace nu poate să însemne decât: sau a *căuta* unui material intuitiv, imaginar sau gândit, ca obiect nedespicat, o *idee corespunzătoare,* sau a căuta pentru o idee un material intuitiv corespunzător. (Despre un al treilea fel de „probleme“ posibile în cadrul cunoaşterii paradiziace vom vorbi mai târziu. E vorba despre umplerea pe cale ipotetică a unui hiat pe planul obiectelor.) Oricum s-ar pune însă aici problema, ea ar fi lipsită atât de „tensiune interioară“, cât şi de „zare interioară“. Problemele de „tensiune interioară“ şi de „zare interioară“ definesc şi circumscriu, în totalitatea lor niciodată încheiată, zona cunoaşterii luciferice.

„Zarea interioară“ a problemei trebuie desigur deosebită cu toată grija necesară de „complexitatea“ unei probleme. „Zarea interioară“ trebuie înţeleasă ca o virtualitate deschisă odată cu punerea ideii teorice, ca o perspectivă ce se deschide spre soluţie. Cu cât tensiunea între idee şi material e mai mare, cu atât e dată a priori o mai vastă zare, ce va fi ocupată de „soluţia“ problemei. „Complexitatea“ unei probleme e în funcţie numai de numărul şi diversitatea „faptelor“ care alcătuiesc planul ei de purcedere, sau materialul fanic. Pe când „zarea interioară“ e în funcţie de „tensiunea interioară“ a problemei; „complexitatea“ problemei nu influenţează nici „tensiunea interioară“ şi nici „zarea interioară“ a problemei.

O altă particularitate, vrednică de a fi semnalată, a oricărei probleme este gradul ei de generalitate. Generalitatea unei probleme e în directă funcţie de gradul de abstracţiune al termenilor ei iniţiali, al „materialului fanic“. Nu e totuna că într-o problemă operăm cu

„concrete“ sau cu fapte mai „generale“. Or, gradul de generalitate al unei probleme depinde de gradul de generalitate al faptelor care constituie materialul fanic al problemei.

Cele două particularităţi, a complexităţii şi a generalităţii, combinate în anume chip, dau împreună o a treia. Cu cât o problemă e mai generală şi în acelaşi timp mai complexă, cu atât ea devine mai „vastă“. Distingem deci la o problemă particularităţi care privesc raportul dintre centrul ei dinamic şi punctul de purcedere (tensiune interioară) sau raportul dintre centrul dinamic şi deznodământul problemei (zare interioară) şi particularităţi care privesc exclusiv punctul de purcedere al problemei (complexitatea, generalitatea, vastitatea).

O „tensiune interioară“ şi o „zare interioară“ posedă în diversă măsură toate problemele de cunoaştere luciferică. Sub celelalte aspecte, problemele se grupează astfel: cele mai „generale“ probleme le găsim în filozofia teoretică, abstractă; cele mai „complexe“ în ştiinţă; cele mai „vaste“ în metafizică.

Despre „zarea interioară“ a unei probleme, adică despre cadrul virtual în care se aşază „soluţia“ problemei, nu se prea poate vorbi fără de o incursiune în logica „teoriei“ ca atare.

Ce e o teorie? Suntem destul de avansaţi în cercetările noastre spre a putea da un răspuns de precizie. Logiceşte, „teoria“ înglobează toate actele prin care cunoaşterea luciferică obţine varierea calitativă a unui mister deschis. Cunoaşterea luciferică, aşa cum e dată ea în faptul deschiderii unui mister „ca mister“ şi al varierii calitative a misterului deschis, traversează prin actele ei diverse faze, alcătuite, fiecare, din mai multe momente:

I. Faza punerii problemei:

a) deschiderea unui mister ca mister, prin actul provocării crizei luciferice în obiect (despicarea în fanic şi criptic);

b) anularea virtuală a determinaţiilor conceptuale ale materialului fanic;

c) degradarea virtuală a fanicului şi punerea unui accent *esenţial* pe criptic.

II. Faza de trecere spre soluţionarea problemei:

a) utilizarea unei idei teorice ca suport pentru saltul în cripticul misterului deschis; prin acest act se produce:

b) o tensiune interioară în problemă şi se deschide:

c) o zare interioară în problemă.

III. Faza soluționării problemei:

a) enunțarea unei construcții teoretice;

b) acordarea indirectă a acesteia (sau a ideii teorice) cu fanicul inițial, prin accesorii teoretice sau neteoretice;

c) degradarea de fapt a fanicului, anularea şi înlocuirea unora din determinațiile sale conceptuale (dislocare categorială).

Acestea sunt fazele şi momentele cunoaşterii luciferice, prin care un mister deschis suportă o variere calitativă. Logiceşte, „teoria“ înglobează în sine momentele fazei III.

Cunoaşterea luciferică are, prin toată tehnica ei inginereşte descompusă în tabela de mai sus, menirea de a imprima variații calitative unui mister deschis. Calea cea mai urmată de cunoaşterea luciferică e aceea a *atenuării calitative* a unui mister deschis. Ce înțeles are, sub unghiul sensului integral al cunoaşterii luciferice, utilizarea unei idei teorice ca punte de salt în cripticul unui mister deschis? Cunoaşterea luciferică, proiectând o „idee teorică“ asupra cripticului, pune *eo ipso* o *limită* în cadrul căreia va încerca, prin construcțiile teoretice ce vor urma, o variere (atenuare) calitativă a misterului deschis. Prin ideea teorică se pune de fapt o *limită provizorie*, în raza căreia va zăcea soluția teoretică a problemei. Tot ce va trece de această limită va fi socotit drept „mister“ în a doua latență, pentru a cărui reducție mai departe e necesar să se repete actul luciferic de deschidere a misterului. După acest act, tot sistemul de operațiuni al cunoaşterii luciferice poate fi pus iarăşi în acțiune, de indefinite ori. Cu alte cuvinte, cunoaşterea luciferică, în momentul când deschide un mister, nu face acest lucru în vederea unei reducții totale sau a unei *anulări* a misterului; când cunoaşterea luciferică deschide un mister, ea pune imediat, prin proiectarea unei idei teorice asupra cripticului, o limită, în raza căreia va încerca o variere calitativă a misterului. Construcția teoretică prin care se dă o soluție problemei reprezintă la rândul ei iarăşi un „mister“ latent. Un mister latent care, fireşte, va putea fi din nou „deschis“, în vederea unei noi varieri (atenuări). Cunoaşterea luciferică procedează aşadar prin etape. Dar în fiecare din aceste etape, cunoaşterea luciferică îşi epuizează ritmic tot sistemul de acte şi de operațiuni. Dacă voim să ne supunem docili poruncii supremei precizii, trebuie să spunem: a pune o problemă de cunoaştere luciferică nu înseamnă simplu numai a deschide un mister – cu perspectivă indefinită; a pune o problemă înseamnă în esență a deschide

un mister, act după care intervine numaidecât şi punerea unei limite provizorii, în raza căreia se va încerca o variere calitativă a misterului. Punerea unei limite provizorii nu e lipsită de repercusiuni asupra cunoaşterii luciferice. Una din consecinţele ei e tocmai procedarea prin etape, atât de caracteristică cunoaşterii luciferice.

Consideraţiile noastre au devenit în bună parte o analiză de amănunt, logică-epistemologică, a „problemei“ şi „teoriei“ în genere. Ajunşi aici, avem dreptul să bănuim o serie de nedumeriri instalate încetul cu încetul şi poate nu fără justificare în spiritul critic al cititorului. Nedumeririle pe care trebuie să le prevenim, ca să nu devină pustiitoare, planează desigur în jurul întrebării dacă procesul punerii şi soluţionării unei probleme se înfăţişează şi sub aspect *psihologic* tot aşa cum l-am arătat în cele de mai sus. Or, privind lucrurile cu suficientă luciditate – chestiunea dacă procesul psihologic al punerii unei probleme şi al rezolvării ei corespunde sau nu formulelor noastre n-ar trebui să ne tulbure prea mult. N-ar trebui din motivul binecuvântat că noi nu facem „psihologie“. De altfel, chiar şi sub acest raport, structura cunoaşterii luciferice, aşa cum am încercat să o definim, corespunde cel mai adesea şi unui ansamblu de faze şi momente pe care o analiză atentă le-ar putea distinge şi în procesul psihologic al punerii unei probleme. Ni se va face întâmpinarea că, în procesul psihologic al punerii unei probleme, „ideea teorică“ n-ar fi totdeauna clar proiectată, prin anticipaţie. Ni se va face întâmpinarea că o problemă se anunţă psihologiceşte cu o idee centrală mai vagă, mai largă, mai abstractă, deoarece ar începe totdeauna cu câte un simplu „cum?“, cu câte un „de ce?“ sau cu un „ce?“. Nu tăgăduim aceasta, ne permitem să facem însă observaţia că în dosul acestor vagi particule interogative se ascund, cel mai adesea, idei mai concrete, care anticipează în anume măsură soluţia (şi chiar dacă nu s-ar ascunde, existenţa unei „limite anticipate“ în zarea interioară a problemei e atestată chiar de particulele amintite). Dar noi, încă o dată, am voit să dăm o analiză structurală, logică-epistemologică a „problemei“ şi nicidecum o analiză „psihologică“. – Mai mult: analiza noastră rămâne în esenţă neatinsă şi concluziile nealterate, chiar dacă am elimina ca nefundat psihologiceşte factorul în chestiune, adică „ideea cu funcţie teorică, ca enunţată prin anticipaţie“ într-o problemă. Cum trebuie să vedem în cazul acesta lucrurile şi ce rectificări comportă ele în perspectivă schimbată? Într-o problemă de cunoaştere luciferică

(inclusiv rezolvarea ei) vom distinge în orice caz: 1. un material inițial şi 2. o „teorie“ care înglobează prin interpretare constructivă acest material (care la urmă va fi total sau în parte altfel determinat decât fusese la început). În toate problemele de cunoaştere luciferică, „teoria“, în conținutul ei, cuprinde *implicit*, dacă nu prin anticipație, o *idee* care, comparată la rândul ei cu materialul inițial (fanic) al problemei, vădeşte o divergență de conținut (prin aceasta e deja dată „tensiunea interioară“ a problemei). În plus: „teoria“ mai cuprinde o serie de elemente, accesorii, prin care se creează un acord indirect între materialul fanic inițial al problemei şi ideea în chestiune (implicit dată în sâmburele teoriei). Cu oarecare perspicacitate, cititorul va descoperi că în esență toate momentele relevate de noi în articulația lăuntrică a problemei şi teoriei revin şi în analiza aceasta. Momentele se degajează însă mai limpede din analiza, recunoaştem, de pedantă minuțiozitate care atribuie ideii teorice un rol de anticipare determinativă a construcțiilor teoretice. Oricare ar fi procesele mentale, „ideea teorică“ anticipează construcția teoretică, dacă nu sub unghi psihologic, atunci cel puțin sub unghi logic.

OBSERVAȚIA DIRIJATĂ

Întrebuințarea unei „idei“ cu funcție teorică în sfera de activitate a cunoaşterii luciferice nu trebuie să ducă în orice împrejurări la o „teorie“. Câteodată locul teoriei îl iau rezultatele obținute prin „observație“, fireşte – nu prin simplă observație, ci prin observație *dirijată* tocmai de o anume idee. Propoziția rostită pare ciudată şi la început nu tocmai clară, mai ales că, după opiniile în circulație, „construcțiile teoretice“ ar avea tocmai ele menirea să pătrundă în regiuni închise şi refuzate observației, şi nu invers. De fapt, în unele cazuri construcțiile teoretice țin loc de observație (în ce măsură vom arăta în alt capitol, unde vom vorbi despre verificarea unei teorii, şi în capitolul în care vom supune analizei aşa-numitele similiteorii). Dacă teoria ar ține chiar numai incidental loc de observație, s-ar admite *eo ipso* că rezultatele, obținute prin construcție teoretică proprie cunoaşterii luciferice, ar putea fi uneori obținute exclusiv pe cale de cunoaştere paradiziacă. Dacă definiția ce o dăm cunoaşterii luciferice e reală,

atunci nu facem decât să rămânem pe linia ei de consecvențe afirmând că „teoria“ nu ține *niciodată* loc exclusiv de „observație“. Se va vedea că atunci când avem de a face în adevăr cu „teorii“ care țin numai loc de observație, acestea sunt „similiteorii“ şi aparțin de fapt cunoaşterii paradiziace. Iată cum teza rostită mai sus, că observația dirijată ține loc de construcție teoretică, poate deveni destul de interesantă. Observația *dirijată* de o *idee* duce în adevăr la rezultate care au exact aceeaşi semnificație ca şi o „teorie“ în cadrul cunoaşterii în genere: *adică o semnificație de variere (atenuare) calitativă a unui mister deschis.* Între observația simplă şi cea dirijată nu se cască în consecință numai o diferență de grad, ci de natură. Observația simplă se realizează în cadrul cunoaşterii paradiziace; ea serveşte drept suport aplicării directe, pe bază de corespondență de la abstract la concret, a conceptelor intelectuale, sau ea serveşte drept prilej de creare de noi concepte aplicabile de-a dreptul asupra concretului empiric. Observația simplă slujeşte ca temei fie unui spor de cunoaştere empirică de noi „obiecte“, fie unei reducții *numerice*, pe cale abstractivă, a *misterelor latente* ale lumii înconjurătoare. Un alt rol ea nu poate să aibă. Altul e cazul „observației dirijate“. Observația „dirijată de o idee“ duce, prin faptul că e dirijată de o idee, la o *reducție calitativă* (variere, atenuare) a unui *mister deschis.* Observația dirijată obține acest neaşteptat rezultat prin aceea că, făcând parte din cunoaşterea luciferică, participă la toate posibilitățile inerente ale acesteia. Faptele noi, empirice, descoperite prin observație *dirijată* de o *idee* sunt desigur susceptibile şi de determinații conceptuale în cadrul cunoaşterii paradiziace. Aceste determinații sunt însă altele decât acelea pe care aceleaşi fapte le dobândesc când sunt descoperite prin observație *dirijată* de o idee, iar nu prin *simplă* observație.

Exemple:

În veacul al XVII-lea, botanistul Sprengel, condus de ideea teorică a „finalității“ fenomenelor de viață, supune unei observații dirijate (de această idee) morfologia florilor şi rolul insectelor la fecundare. Sprengel izbuteşte să descopere fapte de-a dreptul uimitoare, fenomene pline de „finalitate“, fenomene de adaptare precisă a florilor la posibilitățile de fecundare prin insecte (cercetări revelatoare îndeosebi asupra speciei *Aristolochia clematitis*). Dacă Sprengel n-ar fi făcut observațiile sale dirijându-le prin ideea teorică a „finalității“, aceleaşi fapte empirice ar fi scăpat neobservate sau, dacă ar fi fost observate,

n-ar fi fost *final* raportate unul la celălalt. Observaţia dirijată de o idee nu se ataşează simplu la un material fanic: la un obiect; ea făcându-se sub auspiciile unei idei teorice, are darul să mijlocească, chiar prin ideea în serviciul căreia se pune, revelarea unui ce *criptic.* În adevăr: simpla observaţie ar fi dus în cazul acesta la constatarea şi determinarea unei anume configuraţii a florilor şi tot aşa la descrierea şi determinarea insectelor care îşi culeg nectarul din flori, în plus poate s-ar fi ajuns şi la constatarea sau bănuiala că florile sunt uneori fecundate prin acest cules de nectar, dar prin simplă observaţie nu s-ar fi ajuns în nici un caz la raportarea *finalistă* a *configuraţiei* florilor la *procesul de fecundare prin insecte.* Prin simplă observaţie s-ar fi izbutit să se ajungă până la determinarea conceptuală a unei serii de fapte empirice, aşa cum ele se arată. Observaţia dirijată de-o idee teorică (a finalităţii) a dus însă la altceva: la revelarea „cripticului" acestei serii de fapte. Prin revelarea „cripticului", o serie de fapte empirice se dovedesc drept semne complexe ale unui mister deschis care în cele din urmă e redus în însăşi esenţa sa la ceva mai elementar, suferind o atenuare în calitatea sa (în cazul considerat, momentele fanice – configuraţia florilor şi fecundarea prin insecte – sunt semnele vizibile ale unui ce criptic, revelat ca un raport finalist). Desigur că o minte ingenioasă şi perspicace, pornind de la unele din datele fanice iniţiale (de exemplu de la „configuraţia" florilor) şi de la ideea teorică a „finalităţii", ar fi putut să imagineze teoretic tot raportul de adaptare finală a florilor la procesul de fecundare prin insecte etc. Cercetătorul n-a construit însă o „teorie", ci a operat numai cu „ideea teorică" şi pe urmă şi-a dirijat observaţia în sensul *ideii.* Observaţia dirijată de o idee ţine aşadar prin rezultatele ei loc de „teorie", în sensul că prin ea se obţine reducţia, varierea, atenuarea *calitativă* a unui mister deschis.

Galilei a supus observaţiei căderea pe plan înclinat, căderea liberă, mişcarea corpurilor aruncate etc. Observaţiile aveau de la început un sens *dirijat* de o idee; ideea era aceea a determinismului mecanic-matematic. În loc de a-şi realiza ideea în chip teoretic, Galilei dă naturii prilejul, prin experimentare, să realizeze ea însăşi „ideea". Galilei a făcut, prin ideea anticipată, un salt dincolo de simpla observaţie, un salt în cripticul fenomenelor căderii. Ideea anticipată i-a înlesnit observarea unor aspecte ale mişcării corpurilor pe care nu le-ar fi observat fără de idee. În plus, ideea anticipată i-a dat posibi-

litatea să scoată la iveală chiar *cripticul* fenomenelor în chestiune, aceasta sub forma „principiului inerției“ (conceptul unei mişcări uniforme dreptliniare la infinit). Am mai avut ocazia să arătăm că ideea, implicit cuprinsă în principiul inerției, e criptică față de orice material fanic de pe planul empiric al cunoaşterii. În exemplul lui Galilei, observația dirijată de ideea determinismului mecanic-matematic a dus la rezultate de observație interpretabile direct prin idee, dar ea a mai dus şi la *construcții teoretice,* care nu-şi găsesc corespondența directă pe planul empiric şi care reprezintă exclusiv ceva criptic față de acest plan (principiul inerției).

După ce Fraunhofer a observat liniile întunecate ale spectrului solar, linii cunoscute astăzi sub numele său, precum şi spectrele astrale, reduse la anume fâşii colorate, s-a pus „problema“ acestor linii şi fâşii. Soluția problemei s-ar fi putut eventual obține printr-o teorie, la care s-ar fi ajuns utilizându-se ideea anticipată a determinismului mecanic-matematic. Kirchhoff şi Bunsen, care au reuşit să dea o soluție problemei în chestiune, s-au achitat de această sarcină nu prin construcții teoretice, ci prin *observație dirijată* de ideea teorică a determinismului mecanic-matematic. Ei au supus unei riguroase observații dirijate de ideea determinismului mecanic-matematic spectrele luminoase şi liniile fraunhoferiene, în raport cu condițiile în care ele apar. Kirchhoff şi Bunsen stabilesc astfel că diverse substanțe absorb tocmai acele fâşii de lumină spectrală pe care în stare incandescentă ele sunt în stare să le emită. Liniile fraunhoferiene vor fi deci interpretate ca hiaturi în spectrul solar, hiaturi produse prin absorbția pe care unele componente ale luminii solare o îndură trecând prin anume substanțe gazoase. Liniile fraunhoferiene sunt reduse la o relație deterministă, mecanică-cauzală, între spectre şi gaze. Prin legătura stabilită între spectre şi gaze, o serie întreagă de fenomene se grupează ca derivate secundare ale acestei relații. Relația fundamentală, constatată, între spectre şi gaze, se substituie unor fenomene care prin conținutul lor (linii fraunhoferiene, spectre discontinue) sunt cu totul străine conținutului ca atare al relației fundamentale (cea între gaze şi spectre). Există aici, între fenomenele empirice şi relația fundamentală, un raport analog celui existent într-o problemă soluționată teoretic între materialul fanic inițial şi construcția teoretică. Ideea determinismului mecanic, care a servit drept semn de orientare observației, a mijlocit un salt în „cripticul“ fenomenelor. Prin

observaţie dirijată s-a obţinut nu numai un spor de cunoaştere empirică, cum îl poate mijloci şi simpla observaţie, ci, în afară de aceasta şi mai presus de aceasta, s-a obţinut şi o reducţie (atenuare) calitativă a unui mister deschis.

Că o teorie ţine loc de observaţie în împrejurări când observaţia e irealizabilă sau că teoria anticipează în anume măsură observaţia – sunt locuri comune, asupra cărora nu face să ne extindem. Ceea ce n-a fost luat încă în seamă e că *observaţia dirijată* ţine loc de teorie, în sensul că ambele ocupă aproximativ acelaşi loc în articulaţia intimă a cunoaşterii în genere. „Observaţia dirijată“ şi „teoria“ sunt aproximativ *izotope* în cadrul cunoaşterii, în înţelesul că observaţia dirijată are putinţa de a duce nu numai la un spor de cunoaştere empirică de noi obiecte sau la o reducţie *numerică a misterelor latente,* precum simpla observaţie sau observaţia abstractivă. Ea poate în esenţă să ducă la o variere, la o atenuare, la o reducţie *calitativă a unor mistere deschise,* exact ca şi operaţiile constructiv-teoretice. În măsura în care simpla observaţie se încadrează în tehnica cunoaşterii paradiziace, observaţia dirijată face parte din cunoaşterea luciferică.

E de remarcat în istoria ştiinţelor exacte un proces ce pare firesc, dar care, privit din apropiere, devine destul de paradoxal. Procesul merită să fie menţionat şi consistă în următoarele: cel mai adesea, descoperirile de noi fapte se fac într-un moment când interpretarea lor teoretică e aşa de bine pregătită, că se desprinde aproape de-a gata din situaţia conştiinţei teoretizante, în chiar momentul istoric când se face descoperirea. Cert lucru, conştiinţa teoretizantă e în genere destul de ingenioasă ca să improvizeze oricând o „explicaţie“ pentru orice fapt nou. Nu e mai puţin adevărat însă că, prin procesul de „descoperire“, conştiinţa teoretizantă n-a prea fost adusă în perplexitate şi nici aşa de grav derutată precum s-ar fi întâmplat dacă n-ar exista între procesul descoperirilor şi al conştiinţei teoretizante o anume „armonie prestabilită“. Semnificaţia acestei armonii prestabilite se vădeşte de îndată ce ne-o închipuim absentă. Ce s-ar fi întâmplat, bunăoară, dacă fenomenul Michelson, atât de mult discutat de fizica veacului nostru, ar fi fost – printr-o miraculoasă întâmplare – observat în momentul când Copernic enunţa teza despre mişcarea Pământului? Desigur că fenomenul Michelson ar fi fost interpretat ca un argument *zdrobitor* împotriva teoriei copernicane. Sau ce s-ar fi întâmplat dacă, după orgiile nedisciplinate ale alchi-

miei, în momentul când chimia modernă se *întemeia* enunțând existența „elementelor netransformabile", s-ar fi descoperit radiul? Astfel de descoperiri, recunoaştem, imposibile în acele momente, ar fi avut darul să compromită numaidecât tânăra noastră ştiință, făcând cu neputință întemeierea şi evoluția ei. Faptul că conştiința teoretizantă nu a fost niciodată prea violent derutată prin descoperiri premature dovedeşte strânsa legătură între cele două procese. Descoperirile, mijlocite de observația dirijată, se fac în realitate pe temeiul unor „idei" care servesc drept centre dinamice şi eventualelor construcții teoretice, menite să interpreteze noile fapte descoperite. Acest proces istoric, cu paralelismul său, e şi el o dovadă destul de elocventă că „observația dirijată" ține de domeniul cunoaşterii luciferice, ca şi „teoretizarea".

PLANURI DE REVELARE

Cunoaşterea luciferică îşi ajunge ținta, consistând în varierea calitativă a unui mister deschis, prin aceea că scoate la iveală, *revelează* cripticul misterului deschis. „Revelarea" cripticului se face în genere pe diverse planuri de cunoaştere. Distingem trei planuri de revelare:

1. Planul α, al sensibilității înțelegătoare (empiric-concret);
2. Planul β, al imaginației înțelegătoare (imaginar-concret);
3. Planul γ, al înțelegerii conceptuale.

O teorie elaborată de cunoaşterea luciferică revelează un ce *criptic* pe cel puțin unul din aceste planuri. Orice teorie poartă, în raport cu aceste planuri, anume pecete sau semne locale. În unele teorii, „cripticul" misterului deschis e revelat pe planul sensibilității înțelegătoare (α), în alte teorii cripticul misterului deschis e revelat pe planul imaginației înțelegătoare (β) şi iarăşi, în alte teorii, cripticul misterului deschis e revelat pe planul înțelegerii pur conceptuale (γ). Prin analiză şi comparație, prin raportare la anume puncte de reper se cunoaşte lesne signatura locală a unei „teorii". Prin revelarea cripticului unui mister deschis pe unul din planuri, misterul deschis e trecut prin intermediul varierii calitative într-o nouă *latență.* Dar orice mister latent e susceptibil de a fi din nou deschis. În consecință, cripticul misterului deschis poate să fie supus unei noi revelări

printr-o nouă teorie, fie pe acelaşi plan, fie pe alt plan. Ce e „fanic“ pe un plan superior (imaginar sau abstract) nu trebuie să fie fanic pe planul α. De notat de pe acum e că adeseori cripticul unui mister deschis refuză o revelare pe planul α. Teoriile stau astfel cel mai adesea în corespondenţă cu planurile superioare β sau γ.

Un exemplu clasic de revelare în serie a „cripticului“ pe diverse planuri ni-l oferă concepţia atomistă. Lavoisier are meritul de a fi introdus în chimie, cu o precizie ce a lipsit înaintaşilor săi, metoda cantitativă. El a determinat principiul conservării materiei şi a definit conceptul de „element chimic“. Cu asemenea idei, bine definite şi de o matematică consistenţă, s-a procedat pe urmă la precizarea proporţiilor cantitative ce au loc în combinaţii chimice. Prin observaţie dirijată s-a ajuns, îndeosebi, la două descoperiri, cărora li s-a dat expresie de legi:

1. Legea constanţei raporturilor de greutate a elementelor părtaşe la o combinaţie chimică;

2. Legea multiplelor greutăţilor, urmată totdeauna de un element în combinaţie cu altul.

Cele două descoperiri au fost realizate prin „observaţie dirijată“. Ele ţin loc de „teorie“, adică revelează un ce criptic, *reducând* calitativ un mister deschis. Misterul deschis e cel al combinaţiilor chimice cu aspecte imediate, de o diversitate şi complexitate infinite. Misterului deschis i se substituie cripticul său revelat, adică: legea constanţei raporturilor de greutate şi legea multiplelor greutăţilor. (O minte ingenioasă ar fi putut, pe temeiul observaţiilor simple şi al ideii de conservare a materiei, al ideii „elementului chimic“, al ideii raporturilor cantitative cărora li se supun combinaţiile chimice, să conceapă pe cale pur *teoretică* „legile“ de mai sus.)

Să fixăm în atenţia noastră un prim punct: există un material fanic iniţial: combinaţiile chimice, cu aspecte imediate de o mare diversitate şi cu insistente aparenţe de ireductibilitate. Materialul acesta iniţial e desfăşurat pe planul sensibilităţii înţelegătoare (α). Acest material iniţial se „problematizează“ apoi, prin ceea ce el e prefăcut în latură fanică a unui mister deschis. Prin observaţie dirijată de anume idei, se face un salt în „cripticul“ acestui mister deschis. Cripticul e revelat pe urmă prin formularea celor două legi amintite. Aceasta se face încă tot pe planul sensibilităţii înţelegătoare (α), întrucât formulele se referă direct la un material observabil pe planul α şi nu fac

decât să dea un anume *sens conceptual* acestui material, un sens care scapă simplei observații şi nu e accesibil decât observației dirijate de o anume idee.

Urmează un al doilea punct: legile în chestiune devin la rândul lor material inițial al unei noi probleme sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, latură fanică a unui mister deschis. Dalton a încercat un salt în „cripticul" acestui mister deschis, construind teoria atomilor. Construcția teoretică a atomilor reprezintă revelarea unui ce criptic, dar revelarea de astă dată nu s-a mai efectuat pe planul α, ci pe planul β (al imaginației înțelegătoare).

Un al treilea punct: „atomii" devin material inițial al unei noi probleme sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, latură fanică a unui nou mister deschis. Cunoaşterea luciferică îşi poate lua sarcina să „reveleze" şi cripticul acestuia. Atomii sunt „vârtejuri de eter" au spus unii, atomii sunt compuşi din „electroni" şi „protoni" (elemente şi mai primare), spun alții. Revelarea cripticului misterului deschis (al atomilor) se face în oricare din aceste teze tot pe planul β (al imaginației înțelegătoare).

Seria revelărilor nu e nici aici încheiată. Problema se poate redeschide indefinit. După ce ne-am fixat, de exemplu, la teza „vârtejurilor de eter", „eterul" poate fi iarăşi prefăcut în mister deschis. După acest act, cripticul misterului deschis ar putea fi revelat, de exemplu, prin propoziția: eterul e un *mod al substanței universale.* Aici ne găsim pe planul înțelegerii pur conceptuale (γ), întrucât termenii formulei, adică termenul „mod" şi termenul „substanță universală", sunt concepte abstracte, care nu fac apel la un anume concret sensibil sau imaginar.

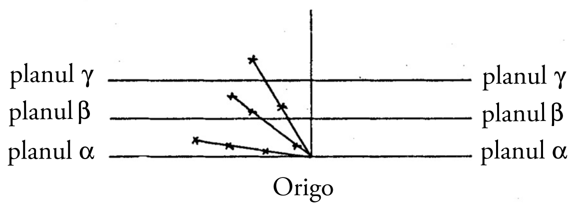
Un alt exemplu de revelare în serie a cripticului: în veacul al XVIII-lea fizicieni şi laici încep să arate un interes crescând fenomenelor electrice şi în special „fulgerului". Încă de la cele dintâi observații asupra „scânteii electrice" produse pe cale de experiență de laborator, s-a spus că scânteia electrică e „ca" un mic fulger; totuşi a trebuit să treacă oarecare timp până să se ivească teoria precisă că „fulgerul e o scânteie electrică". Teza aceasta a fost rostită mai întâi ipotetic. Franklin a fost întâiul, după cum se ştie, care a izbutit pe cale de observație dirijată să „reveleze" cripticul materialului fanic destul de „complex" al fenomenului numit „fulger". O propoziție de revelare se rostise, ce e drept, şi înainte, dar numai ca o bănuială. Franklin a reuşit prin

observaţie dirijată să reveleze, să facă arătat şi să verifice pe planul α „cripticul“ fenomenului complex „fulger“, reducându-l calitativ, în esenţa sa ascunsă, la conceptul de „scânteie electrică“. Scânteia electrică, odată mai bine cunoscută în generalitatea şi particularităţile ei, a fost prefăcută la rândul ei iarăşi în mister deschis. Matematicianul Euler a fost printre cei puţini care au încercat să „reveleze“ teoretic cripticul scânteii electrice în genere. Teoria lui Euler o amintim pentru ingeniozitatea ei şi de dragul de a ilustra procedeul revelării, deşi ea n-a rezistat verificării. Euler cunoştea din optică teoria eterului ca materie imponderabilă, oarecum omniprezentă, de care ar fi pătrunse şi corpurile ponderabile. Eterului, aşa cum era conceput, i se atribuia o tendinţă imanentă spre echilibru. Această „matematicitate“ a sa îl făcea susceptibil de a îmbrăţişa eventual funcţia teorică în anume probleme ştiinţifice. Euler a utilizat ideea eterului, atribuindu-i o funcţie teorică. El avea în faţă materialul iniţial: scânteia electrică, în toată generalitatea şi cu toate particularităţile ei. Şi o idee: a eterului cu anume însuşiri matematice. Euler a imaginat în consecinţă scânteia electrică ca o ţâşnire de eter între două corpuri, dintre care unul ar conţine prea puţin eter. „Scânteia electrică“ ar fi un proces de echilibrare a unui presupus dezechilibru în conţinutul de eter al corpurilor. Teoria lui Euler, deşi refuzată de experienţă, reprezintă nu mai puţin o încercare de revelare a cripticului scânteii electrice, şi anume o încercare de revelare pe planul β (al imaginaţiei înţelegătoare). O revelare analoagă, adică tot pe planul β, reprezintă şi teoria actuală, care reduce calitativ esenţa fenomenelor electrice la un ce alcătuit din corpuscule discontinue (electroni).

Newton a imaginat o teorie a curcubeului. El a supus observaţiei dirijate fenomenul dispersiei spectrale a luminii solare prin refracţie. Tot prin observaţie dirijată, Newton a ajuns în situaţia să „reveleze“ cripticul fenomenului „curcubeu“, pe care-l privea ca o „dispersie spectrală a luminii solare“ (atenuare calitativă a unui mister deschis, revelarea cripticului pe planul α). Prin această atenuare sau reducţie, nu s-a lămurit însă ceea ce aparţine fenomenului „curcubeu“ în special: anume multiplicitatea arcurilor sale şi ordinea inversă a culorilor în deosebitele arcuri. Newton a alcătuit în privinţa aceasta o teorie deosebit de ingenioasă: în centrul ei găsim ideea geometrismului, căruia i s-ar supune reflexia şi refracţia luminii. Utilizând această idee în sens „teoric“ şi adăugându-i o ingenioasă construcţie teore-

tică, pe aceea a reflexiei *unice* sau *duble* a razei solare în interiorul stropilor de ploaie, Newton obține, pe baza refracției speciale ce rezultă din această unică sau dublă reflexie, o interpretare teoretică a multiplicității arcurilor curcubeului și a ordinii lor spectrale inverse. Teoria lui Newton revelează teoretic cripticul fenomenului curcubeielor multiple pe planul α. Teoria aceasta, dacă s-ar verifica, s-ar verifica complet pe planul α.

Un material inițial poate fi începutul unei serii de probleme. Un mister deschis și revelat se poate redeschide și revela de indefinite ori pe același plan sau pe planuri diferite. Un mister deschis și revelat o dată, pe un plan superior, nu mai poate fi astfel redeschis încât să fie revelat pe plan inferior. Prin revelări succesive, problema se deplasează ireversibil de jos în sus. Grafic reprezentate, am avea asemenea serii de probleme și revelări ireversibile:



Un ce criptic imposibil de revelat pe planul α (al sensibilității) se poate revela pe planul β sau γ. Să reținem din cele de mai sus mai ales următoarele: pe planul α se poate *teoretiza* și se poate în același timp realiza cu același rezultat și o observație dirijată de o idee. Acesta e un privilegiu ce revine în cadrul cunoașterii exclusiv planului α. Acestui plan α îi mai revine și un alt privilegiu, nu mai puțin însemnat. Anume tot pe planul α are loc *verificarea empirică* a unei teorii.

Spre a nu se confunda revelarea pe diverse planuri de cunoaștere a „cripticului" cu verificarea în genere a unei teorii, trebuie să spunem câteva cuvinte și despre „verificarea" unei teorii.

O confuzie între revelarea cripticului și verificarea unei teorii e din capul locului imposibilă, aceasta din pricină că a revela ceva criptic înseamnă în general „a plăsmui o teorie" (uneori observația dirijată ține locul teoretizării), pe când a verifica o teorie înseamnă a o supune unui control special sub speciale puncte de vedere.

O teorie se verifică după criterii interioare și exterioare. Criteriul interior se identifică în cele din urmă cu însăși armonia logică

interioară a teoriei. Criteriul exterior consistă într-o raportare a teoriei la planul α, efectiv realizat. Din conţinutul ca atare şi din logica interioară a unei teorii, se poate deduce cel mult că teoria în discuţie nu va putea fi *verificată* dar niciodată că va *putea* fi verificată. Criteriul interior decide deci numai negativ, dar nu pozitiv, asupra sorţii unei teorii. Verificabilitatea în sens pozitiv a unei teorii nu e o însuşire imanentă ei. Totuşi teoriile manifestă, şi în ce priveşte verificarea în sens pozitiv, o însuşire imanentă care joacă un important rol în procesul de verificare. Această însuşire consistă în faptul că în conţinutul ca atare al unei teorii e dată măsura în care o teorie e capabilă de realizare fanică pe planul α, în cazul că teoria s-ar verifica. Să numim însuşirea aceasta imanentă a unei teorii *potenţial empiric.* Potenţialul empiric al unei teorii depinde de natura elementelor ei fanice. Cu cât o teorie conţine mai multe elemente fanice şi de revelaţie α şi mai puţine elemente de revelaţie β şi γ, cu atât teoria dispune de un *potenţial empiric* mai mare. O teorie caracterizată printr-un mare potenţial empiric nu implică însă în aceeaşi măsură şi verificabilitatea empirică. Se întâmplă uneori, ba putem spune destul de des, ca o teorie să dispună de un mare potenţial empiric şi cu toate acestea să fie contrazisă radical de experienţă. Exemplu: una din cele dintâi teorii asupra fulgerului e aceea a naturalistului Plinius din Antichitate. El credea că fulgerul e „vânt aprins“ în clipa când vântul face o spărtură prin nori. Teoria se caracterizează printr-un mare *potenţial empiric*, întrucât toate elementele ei de conţinut sunt elemente fanice, ţinând de planul sensibilităţii (fulger, vânt, nori, aprindere etc.). Teoria totuşi nu s-a verificat, sau mai bine zis s-a verificat în sens negativ. Invers, o teorie poate să aibă adesea un potenţial empiric redus, şi totuşi să fie verificabilă în sens pozitiv. În teoria atomilor, elementele fanice (de revelaţie) principale sunt de natură β; de natură α sunt numai unele accesorii (anume semne empirice de discontinuitate a materiei). Totuşi, teoria e socotită ca fiind în mare măsură „verificată“. Şi iarăşi se pot concepe teorii (ca aceea a relativităţii) care în esenţa lor să fie alcătuite din elemente fanice (de revelare) β şi γ şi cu un minim de elemente α. În pofida acestui potenţial empiric extrem de redus, teoria relativităţii e socotită aproximativ „verificată“. Potenţialul empiric de care dispune o teorie are deci în raport cu teoria un rol foarte ciudat. Pot să existe teorii de un extrem de mare potenţial empiric şi să fie negativ veri-

ficate; şi pot să existe teorii de un extrem de redus potenţial empiric şi să fie totuşi susceptibile de o verificare pozitivă. În alţi termeni mai pregnanţi: verosimilitatea unei teorii nu implică neapărat un *mare* „potenţial empiric". În procesul de verificare a unei teorii, e necesar numai ca „potenţialul empiric" al teoriei să se *actualizeze în experienţa de fapt,* în măsura în care teoria posedă în adevăr un asemenea „potenţial empiric". Marele potenţial empiric nu e un ideal al teoretizării. Dar în măsura în care teoria posedă un potenţial empiric, acest potenţial trebuie să fie *actualizabil* pe planul α; numai astfel teoria va obţine dreptul de a se numi empiric verificată. Pozitiviştii, adversari ai constructivului în ştiinţă şi în metafizică, nu şi-au dat seama de toate aceste lucruri. Ei şi-au închipuit, fără să o formuleze exact la fel, că o teorie, pentru a fi îndreptăţită, trebuie să se constituie exclusiv pe baza unui potenţial empiric. Comparaţi acest deziderat simplist cu procedeele de fapt (cel mai adesea inconştient aplicate) ale ştiinţei, şi veţi înţelege cât de fin şi de paradoxal îşi nuanţează postulatele cunoaşterea luciferică! Să marcăm deci existenţa unui postulat al verificării unei teorii, susceptibil de a fi astfel formulat: *o teorie poate fi socotită verificată în momentul când potenţialul ei empiric s-a actualizat, în măsura în care teoria posedă un potenţial empiric.* Acest postulat nu cere deci spiritului cunoscător să gândească exclusiv „empiric", dar cere ca spiritul cunoscător să se controleze empiric în măsura în care gândeşte empiric.

După ce am stabilit legătura posibilă între „revelarea" în genere a unui ce criptic şi verificarea unei teorii, să ne mai oprim încă puţin asupra „planurilor de revelare" ale cripticului.

Cripticul unui mister deschis poate să fie revelat prin construcţii teoretice pe oricare din cele trei planuri α, β, γ. Revelarea aceasta a cripticului poate avea loc pe acelaşi plan pe care zace şi „fanicul" misterului deschis. În cazul teoriei lui Plinius despre fulger – fanicul misterului deschis (fulgerul) zace pe planul α, revelarea cripticului misterului deschis („vânt aprins") se încearcă tot pe planul α.

În cazul teoriei lui Gustave Le Bon că atomii ar fi vârtejuri de eter – fanicul misterului deschis („atomii") zace pe planul β, revelarea cripticului misterului deschis („vârtejuri de eter") se încearcă tot pe planul β.

Revelarea cripticului unui mister deschis se poate încerca însă şi pe alt plan decât cel pe care zace „fanicul" misterului deschis. În „teoria ondulaţiei" a lui Huygens, fanicul misterului deschis (lumină, reflexie,

refracție etc.) zace pe planul α, revelarea cripticului misterului deschis („ondulație eterică“) se face pe planul β. În teoria eterului ca „mod al substanței universale“ – fanicul misterului deschis („eterul“) e situat pe planul β, revelarea cripticului misterului deschis („mod al substanței universale“), se face pe planul γ.

Din acestea rezultă că construcțiile teoretice prin care se revelează uneori cripticul unui mister deschis depăşesc nu numai materialul fanic al misterului deschis în speță, ci întregi planuri de revelare. Cripticul unui mister deschis poate să fie deci *imanent* planului pe care se găseşte misterul deschis prin latura sa fanică, sau poate transcende acest plan. În teoria atomilor concepuți ca „vârtejuri de eter“, cripticul e imanent planului β de care ține şi „fanicul“ misterului deschis. În teoria luminii (Huygens) cripticul transcende planul α, de care ține fanicul misterului deschis.

Vom vedea într-un viitor capitol cum planurile de revelare ale cripticului înlesnesc stabilirea variantelor ideii de „transcendență“, idee utilizată până astăzi într-un sens mult prea vag şi mult prea anarhic ca filozofia să poată fi de acord cu o asemenea jalnică situație.

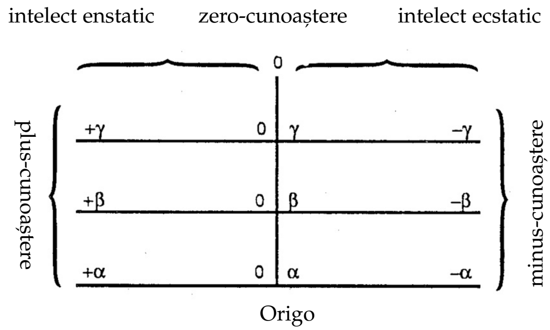
MISTERE PERMANENTIZATE

Rostul cunoaşterii luciferice e acela de a deschide misterele existenței şi de a le imprima variații calitative. Modul cel mai frecvent de variere a unui mister deschis e acela al atenuării calitative. Despre modul acesta am vorbit pe larg în cele precedente. Rămâne să mai supunem analizei şi celelalte două căi de variere calitativă a unui mister deschis, adică: „permanentizarea“ unui mister deschis şi „potențarea“ unui mister deschis.

Să considerăm mai întâi „misterele permanentizate“.

Pentru o mai lesnicioasă orientare, să aruncăm iarăşi o privire asupra figurii care reprezintă grafic coordonatele structurale ale cunoaşterii luciferice. Vom completa de astă dată figura cu „planurile de revelare“ ale cripticului.

În figura aceasta o linie verticală trece de la origo absolut la zero absolut; ea coincide cu linia zero-cunoaşterii. Prezența acestei linii în spațiul simbolic al cunoaşterii luciferice îşi cere comentariile.



Remarcăm o „zero-cunoaştere" pe planul α, alta pe planul β, alta pe planul γ. O ochire aruncată pe desenul acesta ne dă suficiente lămuriri asupra diversităţii zero-cunoaşterii. Zero-cunoaşterea are şi ea variante local determinabile. Sensul ei e vertical deplasabil. Zero-cunoaştere înseamnă permanentizarea unui mister deschis pe unul din cele trei etaje suprapuse ale cunoaşterii. Permanentizarea unui mister deschis echivalează cu imposibilitatea de a „revela" cripticul unui mister deschis sau, întrebuinţând o expresie matematică: permanentizarea unui mister deschis e egală cu revelarea zero a cripticului unui mister deschis pe un anume plan şi cu fixarea lui în această poziţie, care refuză revelarea.

Să dăm câte un exemplu pentru fiecare tip de zero-cunoaştere:

1. Ştiinţa, supunând unei observaţii metodice viaţa organică şi materia anorganică, s-a oprit la un moment dat la teza că viaţa organică e „un produs al materiei anorganice". Conţinutul acestei teze la rândul său a fost prefăcut în „mister deschis". Cunoaşterea era adusă astfel în situaţia de a încerca să reveleze „cripticul" misterului deschis, adică de a încerca să arate esenţa ascunsă a procesului prin care se produce viaţa organică din materia anorganică. Îndeosebi în ultimul veac au fost mulţi savanţi care au susţinut cu convingere teza continuităţii dintre organic şi anorganic. Poziţia acestor savanţi devenea însă foarte critică în momentul când încercau să reveleze cripticul bănuit ca atare al continuităţii enunţate. Şi cei mai serioşi dintre ei s-au văzut nevoiţi în căutare să fixeze „cripticul" pe linia „zero-cunoaşterii". Producerea vieţii organice din materia anorganică devenea astfel pentru ei un „mister permanentizat". Avem aici un exemplu de permanentizare a unui mister pe planul α.

2. Filozofia naturalistă din veacul trecut, punând problema conştiinţei, s-a crezut îndreptăţită să afirme că fenomenele de conştiinţă (înţelese atomistic) sunt un produs al mecanicii atomilor materiali. Teza aceasta, odată acceptată (pe drept sau nedrept – aceasta nu interesează aici), a fost la rândul ei prefăcută în „mister deschis“. Cum se produc fenomenele de conştiinţă pe baza mecanicii atomilor? Filozofia naturalistă, urmărită de un noroc foarte schimbăcios, încercând să reveleze cripticul acestui mister deschis, s-a văzut fără de voie silită să „permanentizeze misterul“. Răspunsul a fost: nu se ştie şi nu se va şti niciodată cum se produc fenomenele de conştiinţă pe baza mecanicii atomilor. Misterul e permanentizat pe planul pe care a fost deschis, adică pe planul β.

3. Metafizicieni din diverse timpuri au vorbit despre Dumnezeu ca despre o existenţă ce se arată înţelegerii pure, ca pură existenţă. Când a fost vorba să se determine *esenţa criptică* a entităţii divine, unii din metafizicieni au crezut că această esenţă criptică trebuie permanentizată ca indeterminabilă prin concepţie. Misterul entităţii divine, fanică ca „existenţă“ pe planul înţelegerii pur conceptuale (γ), se permanentizează în ce priveşte esenţa sa criptică pe acelaşi plan γ, pe linia zero-cunoaşterii.

Un alt exemplu pentru acelaşi „tip“ de zero-cunoaştere: cunoaştem din filozofia lui Kant teoria „lucrurilor în sine“. Existenţa „lucrurilor în sine“ se arată, după Kant, înţelegerii pure (planul γ). După Kant cunoaşterea lor e însă imposibilă. Lucrurile în sine, a căror existenţă e de conceput, sunt socotite drept incognoscibile, adică drept „mistere permanentizate“ (vom adăuga: pe planul γ). În legătură cu „lucrurile în sine“ ale lui Kant şi cu anume neclarităţi în teoria kantiană, se impun o serie de lămuriri. Am susţinut dintru început că cunoaşterea luciferică are drept obiect un mister deschis, despicat în „fanic“ şi „criptic“. Pentru a preîntâmpina orice neînţelegere, vom spune că această despicare a obiectului în fanic şi criptic nu trebuie confundată cu diferenţa ce a făcut-o Kant între „fenomenal“ şi „numenal“. Numenalul – lucru în sine. Fenomenalul e „fanic“, dar fanicul e mai mult decât numai fenomenalul. Fanic e şi fenomenalul teoretic (planul α), „fanic“ poate fi tot ce se *arată* cunoaşterii, indiferent pe care plan, deci şi teoreticul imaginar ca şi teoreticul pur conceptual, adică tot ce se „revelează“ pe un plan oarecare de cunoaştere. Fanicul e cu alte cuvinte o noţiune mai largă, având ca subdiviziuni: fanicul α, fani-

cul β, fanicul γ. Fenomenalul, în sens kantian, e o parte a fanicului α (partea pur empirică). „Numenalul“ kantian conține un paradox ce nu poate fi rezolvat decât pe temeiul deosebirii ce o facem între fanic şi criptic. Se cunosc imensele dificultăți pricinuite filozofiei de teza kantiană despre existența şi incognoscibilitatea „lucrului în sine“ (numenalul). Dificultățile, oricât de serioase, dispar dacă ne hotărâm să aducem chiar „lucrul în sine“ în criza luciferică, adică să introducem în el despicarea între „fanic“ şi „criptic“. *Existența* „lucrului în sine“ ar fi în acest caz „fanică“ pe planul γ, *esența* lucrului în sine ar fi „criptică“ – un criptic susceptibil numai de o revelare „zero“ pe planul γ. „Numenalul“ kantian ar fi deci, exprimat în termenii noştri, un mister permanentizat pe planul γ, *fanic* ca „existență“ pe planul înțelegerii pur conceptuale, dar definitiv *criptic* ca „esență“. Dacă înțelegem „fenomenalul“ lui Kant ca un caz cu totul special al fanicului în genere şi „numenalul“ kantian ca un caz cu totul special de „mister permanentizat“ (atenție! ca un caz de *mister permanentizat*, nu ca un caz de *criptic*. Un „mister“, după ce a fost deschis ca atare, are totdeauna şi o latură „fanică“), ni se dă posibilitatea să plasăm la locul lor aceste concepte cam fără de patrie. În adevăr, prezența conceptului de „lucru în sine“ în filozofia lui Kant fusese de la început privită ca un paradox. Se ştie că în filozofia critică a lui Kant „obiectul“ cunoaşterii e „fenomenalul“, dar de altă parte „numenalul“ era oarecum tratat tot ca „obiect“. După o faimoasă sentință a altui filozof, fără „lucrul în sine“ nu se poate intra în filozofia lui Kant, iar cu „lucrul în sine“ nu poți rămâne în ea. Filozofia lui Kant pare a fi presimțit, vag, ce-i drept, ceva din existența cunoaşterii luciferice. Kant se străduieşte însă să definească cunoaşterea în totalitatea ei prin elemente care nu caracterizează decât cunoaşterea paradiziacă. Perplexitatea în care ne aduce prezența, justificată şi nejustificată în acelaşi timp, a numenalului în sistemul kantian este expresia de netăgăduit a acestui fundamental neajuns.[1] Kant ar fi putut să învingă dificultățile dacă

1. Filozofia lui Kant a trebuit să îndure de la apariția ei până astăzi cele mai diverse interpretări. Filozofia lui Kant face desigur o impresie de întreg organic. Acest întreg e alcătuit însă din fragmente comandate de diverse împrejurări, fragmente dintre care fiecare poate fi completat astfel încât să alcătuiască un întreg. Filozofia lui Kant e ca un câmp unde se întretaie felurite întreguri. Interpreții au văzut sistemul lui Kant prin prisma singulară a câte unui fragment pe care – cu spiritul lor de consecvență – l-au completat fiecare ca să devină un

şi-ar fi dat seama că cunoaşterea în genere are două ramificaţii, distincte prin chiar natura lor, şi dacă ar fi atribuit fiecăruia din cele două feluri de cunoaştere obiectul compatibil cu firea lor. Tezei kantiene că obiectul cunoaşterii e „fenomenalul“, teză în urma căreia Kant nu mai ştie precis ce să înceapă cu „numenalul“, îi opunem propoziţia: obiectul cunoaşterii paradiziace e imediatul planului α şi tot aşa imaginarul şi conceptualul în imediatitatea lor ca atare. „Obiectul“ cunoaşterii paradiziace îşi e sieşi suficient. Cât timp nu depăşim marginile cunoaşterii paradiziace, nu se impune conceptul „numenalului“. Dar există şi o altă cunoaştere, „luciferică“, al cărei obiect e „misterul deschis“, un obiect constitutiv despicat în „fanic“ şi „criptic“. Cunoaşterea luciferică tinde spre revelarea cripticului. În raza operaţiunilor, de o apreciabilă diversitate, ale cunoaşterii luciferice, cu „fanicul“ şi „cripticul“, „fenomenalul“ kantian ca şi „numenalul“ se descoperă a fi cazuri *cu totul speciale:* întâiul al „fanicului“ şi al doilea al „misterului permanentizat“.

MINUS-CUNOAŞTEREA

Să continuăm a urma cu docilitate indicaţiile figurii de mai sus. Spaţiul din stânga liniei numite de noi a „zero-cunoaşterii“ e domeniul plus-cunoaşterii, cel din dreapta e domeniul minus-cunoaşterii. Teoretizarea, sau mai precis revelarea cripticului în domeniul plus-cu-

---

tot. Oricare din aceste interpretări poate fi în sine foarte logică, dar fiecare din ele e de fapt un nou sistem, care coincide numai fragmentar cu sistemul kantian, în care autorul pusese fără de voie fecunde inconsecvenţe şi nu arare câte un pic de obscuritate. Filozofia lui Kant e ca un sfinx care, deşi alcătuit din fragmente, posedă totuşi o anume unitate, întrucât planul său arhitectonic ţine seama de planul general al unui organism. Interpreţii fac însă în faţa sfinxului o operaţie de curăţire, de eliminare, de întregire şi astfel unul care vede numai capul crede că are de a face cu o fiinţă omenească, altul care vede corpul e de părerea că are în faţă o varietate de pisică şi iarăşi altul, care ia seama la cotoarele aripilor, va dobândi credinţa de neclătinat că e vorba despre o pasăre. Nu ştim dacă n-ar fi mai prudent să se acorde filozofiei lui Kant totalitatea atributelor şi să nu i se răpească caracterul de „sfinx“. Acesta ar fi de altfel şi secretul atracţiei miraculoase ce a exercitat-o timp de un veac şi jumătate asupra gândirii de pretutindeni.

noaşterii, se caracterizează în general prin aceea că „intelectul“ se aplică cu logica sa asupra materialului dat sau construit, efectuând acte în acord cu legile sale funcţionale. Într-un alt studiu publicat (*Eonul dogmatic*), pe care am ţinut să-l completăm cu cel de faţă, am numit intelectul care-şi determină materialul dat sau construit, păstrându-se în cadrul funcţiilor sale logice, *intelect enstatic* (intelect rămânând în sine). Dacă există în cadrul cunoaşterii luciferice şi un domeniu al minus-cunoaşterii, teoretizarea sau revelarea cripticului în acest domeniu se va caracteriza prin aceea că intelectul, aplicându-se asupra cripticului, va efectua acte care presupun o ieşire din funcţiile logice. Acest intelect l-am numit altă dată *intelect ecstatic* (intelect ieşit din sine).

În adevăr, încercarea cunoaşterii luciferice de a revela cripticul unui mister deschis duce uneori, precum s-a arătat, la o revelare = 0, câteodată însă aceeaşi încercare poate să ducă la o revelare care, prin natura ei, merită semnul minus. Revelarea în sens minus a unui ce „criptic“ e egală cu înteţirea misterului deschis. În domeniul minus-cunoaşterii un mister deschis nu e nici calitativ atenuat, nici permanentizat, ci potenţat. Iată-ne deci la al treilea mod de variere calitativă a unui mister deschis. Cel mai rar, cel mai puţin întrebuinţat. Un mod eminamente paradoxal, care, şi atunci când a fost utilizat, a fost utilizat fără conştiinţa deplină a actului săvârşit. Raritatea actului nu trebuie însă să ne seducă asupra realităţii sale de drept şi nu trebuie mai ales să ne facă să credem că modul acesta va fi şi în viitor cu aceeaşi sfială ocolit ca în trecut. În studiul nostru *Eonul dogmatic* ne-am ocupat de posibilităţile de întrebuinţare viitoare a acestui mod, propunându-l îndeosebi pentru problemele extreme ale metafizicii.[1]

Rezultatele teoretice ale plus-cunoaşterii se obţin sub auspiciile intelectului *enstatic*, adică ale logicului, ale principiului necontradicţiei. Rezultatele teoretice ale minus-cunoaşterii poartă o pecete de produs al intelectului ecstatic, adică pecetea antilogicului, a contradicţiei, a antinomiei transfigurate.

1. În *Eonul dogmatic* am numit modul minus-cunoaşterii – mod „dogmatic“. Dar am precizat natura acestui mod şi ca „minus-cunoaştere“. În studiul de faţă, încercând o teorie a cunoaşterii, utilizăm exclusiv ultimul termen, deoarece, cu toate rezervele ce le-am făcut în ce priveşte termenul „dogmaticului“, acesta a dat loc la diverse neînţelegeri.

Simetria interioară structurală a cunoaşterii luciferice ne face să admitem trei planuri de revelare a cripticului şi în cadrul minus-cunoaşterii, exact ca şi în zona plus-cunoaşterii. Procesul de revelare a cripticului unui mister deschis are însă aici altă direcţie, tocmai contrară, şi se învredniceşte astfel de semnul minus. Vom alege pentru tipurile de minus-cunoaştere câteva exemple culese, ca şi pentru plus-cunoaştere şi zero-cunoaştere, din istoria ştiinţelor sau a metafizicii. De astă dată vom nota însă că autorii teoriilor ce le vom menţiona n-au bănuit nici măcar vag consecinţele şi interpretările epistemologice de care sunt susceptibile teoriile lor şi la care am ajuns în cercetările noastre. Aceste interpretări sunt circumscrise prin termenul de „minus-cunoaştere", a cărui stabilire ca atare ne aparţine în întregime.

1. Wundt a supus studiului (unei observaţii dirijate de ideea matematicităţii) anume fenomene psihologice, precum senzaţia tonurilor, a acordurilor etc. Era firesc ca Wundt să încerce în studiul său să reveleze şi cripticul fenomenelor psihice studiate. Ca rezultat al cercetărilor sale, Wundt parvine să rostească o faimoasă formulă: „*Întregul* fenomenului psihic conţine mai mult decât *suma* elementelor sale." (De exemplu: senzaţia unui acord e mai mult decât suma senzaţiilor tonurilor care alcătuiesc acordul.) Formula, din punct de vedere conceptual, e antilogică. Wundt a găsit totuşi fenomene susceptibile de a intra, de a fi cuprinse în această formulă. Formula nu atenuează calitativ natura fenomenelor în chestiune, ci le revelează ca pe ceva „conceptual" *neinteligibil.* Misterul deschis al fenomenelor psihice în discuţie e arătat în cripticul său, dar prin această arătare, prin această revelare, misterul deschis îndură de fapt o potenţare. Potenţarea misterului se face pe planul pe care s-a deschis, adică pe planul α, al experienţei interioare imediate.

2. Repetăm aici un exemplu de care ne-am ocupat şi în *Eonul dogmatic.* Fizica cea mai recentă, interpretând fenomenele luminii, ajunge prin teoria cuantelor şi mecanica ondulatorie să reveleze cripticul fenomenelor de lumină. Fizica nu se sfieşte să facă apel la construcţii teoretice care se exclud, dar pe care le priveşte totuşi ca egal îndreptăţite. Fizica, punând problema în chestiune, nu pregetă de a accepta o soluţie antinomică: lumina e privită sub unghi teoretic ca fiind, în structura ei criptică, alcătuită în acelaşi timp din „corpuscule" şi din „ondulaţii". Comparaţi cei doi termeni, „corpuscularul" şi „ondulatoriul", şi veţi înţelege că aceşti termeni nu pot să ocupe logiceşte

acelaşi loc. Termenii se exclud. Ei se prezintă totuşi cu egală necesitate în explicaţia luminii. Revelarea cripticului se efectuează aici în direcţie „minus“. Misterul deschis al luminii e revelat în latura sa criptică, dar, prin revelare, misterul deschis nu e calitativ atenuat, ci potenţat. Revelarea cripticului se face aici pe planul β („corpuscularul“, „ondulatoriul“ sunt concrete imaginare). Fanicul misterului deschis zace pe planul α (fenomenele optice empirice).

Situaţia în care se găseşte doctrina cuantelor, mecanica ondulatorie, e unul din momentele cele mai tulburătoare, dacă nu cel mai tulburător, al preocupărilor ştiinţifice în momentul de faţă. Înşişi autorii teoriei se găsesc într-o penibilă nelinişte. Sunt mulţi aceia care cred că teoria reprezintă un provizorat şi că e expresia unei evidente „crize“ în evoluţia ştiinţei, o criză din care se caută cu orice preţ o ieşire. Întrebările puse şi neliniştea pricinuită de formulele teoriei cuantelor a mecanicii ondulatorii nu-şi pot însă găsi o soluţie pe teren *ştiinţific.* După părerea noastră, teoria cuantelor în actuala ei formă nu e mai „provizorie“ decât au fost şi sunt alte teorii şi ea nu trebuie privită nicidecum ca expresie a unei „crize“ ştiinţifice. Teoria cuantelor şi situaţia creată prin ea trebuie privite cu totul din alt punct de vedere. Acest punct de vedere nu poate fi decât *filozofic*. În perspectivă epistemologică – toată situaţia apare sub alt aspect. Dacă admitem diversitatea factorilor direcţionali în teoria cunoaşterii şi tragem toate consecinţele fireşti cu privire la modul „minus-cunoaşterii“, atunci teoria cuantelor în actuala ei formă încetează să ne neliniştească ca atare. Această teorie a cuantelor s-ar încadra într-un mod de cunoaştere ca un caz cu totul special, de simplă aplicare a acestui mod, şi ar fi profund întemeiată într-o stare epistemologică. Prin această încadrare şi localizare a teoriei cuantelor s-ar soluţiona din punct de vedere *filozofic* dificultăţile create cunoaşterii prin teoria în chestiune. E de mirat că nici autorii teoriei cuantelor şi nici filozofii nu s-au gândit să tragă consecinţele epistemologice compatibile cu enunţarea teoriei cuantelor. „Minus-cunoaşterea“, în cadrul căreia s-ar plasa ca un exemplu elocvent teoria în discuţie, nu trebuie privită ca o „lipsă“ de cunoaştere, ci ca o cunoaştere realizată *în altă direcţie* decât se face de obicei, ca un mod de cunoaştere solicitat de existenţa unor „mistere“ de o potenţă superioară.

Alt exemplu:

Pe timpul când fizicienii (nu e mult de atunci) ţineau încă la teoria eterului cosmic, se ajunsese la un moment, din cauza anumitor

fenomene optice, la o caracterizare antinomică a naturii criptice a eterului: eterul era caracterizat drept substanţă *gazoasă absolută*, imponderabilă şi în acelaşi timp ca o substanţă de o *rigiditate absolută* (conceptele „gaz absolut“ şi „rigiditate absolută“ se exclud). Aici fanicul misterului deschis (eterul) zace pe planul β, revelarea cripticului misterului deschis (gaz absolut – rigiditate absolută) se face tot pe planul β (în zona minus).

3. Metafizica creştină a conceput entitatea divină ca alcătuită dintr-o substanţă în trei ipostaze (o fiinţă în trei persoane). Entitatea divină e fanică pe planul γ (al înţelegerii pure); aici se „deschide misterul“ ei; cripticul se revelează pe acelaşi plan în direcţie minus, în forma antinomiei transfigurate (a se vedea în privinţa aceasta *Eonul dogmatic*). Teza: *O fiinţă în trei persoane* reprezintă o „antinomie transfigurată“, produs neinteligibil al intelectului ecstatic. Teologia de toate nuanţele confesionale socoteşte dogmele metafizicii creştine drept „revelaţie divină“ în sens supernaturalist, sau cel puţin ca un produs intelectual pe bază de „revelaţie“. În analizele noastre, unde facem completă abstracţie de adevărul sau neadevărul formulelor, privim aceste formule numai sub unghiul importanţei lor ilustrative pentru structura ca atare a cunoaşterii. După noi, dogmele metafizicii creştine reprezintă, din acest punct de vedere, nişte exemple extreme de *cunoaştere luciferică*, în forma ei cea mai puţin obişnuită (a minus-cunoaşterii).

Metafizica biologică neovitalistă vorbeşte despre „entelehie“ ca factor metafizic primar al vieţii. Entelehia e „fanică“ pe planul γ, al înţelegerii pure. Aici se deschide misterul ei. După Driesch, entelehia e „aspaţială“, dar se „divizează“; „divizându-se“, entelehia ar rămâne totuşi „întreagă“ în fiecare din „părţile“ ei. Evident, cripticul entelehiei e conceput în zona minus a cunoaşterii luciferice, fără ca Driesch să-şi fi dat lămurit seama de aceasta.

Am citat câteva exemple privilegiate pentru diversele tipuri de minus-cunoaştere. Exemplele citate lămuresc, cel puţin sub anume raporturi, contururile structurale ale minus-cunoaşterii.

Minus-cunoaşterea se caracterizează în genere prin forma antinomică a tezelor ei. Prin operaţiile implicate de o formulă de minus-cunoaştere, cripticul unui mister deschis devine şi mai criptic, iar misterul deschis se înteţeşte, se potenţează, se radicalizează. Utilizarea pozitivă a antinomiei, făţiş sau deghizat prezentă în orice formulă de

minus-cunoaştere, cere importante lămuriri suplimentare. O teză antinomică nu se poate susține decât dacă se postulează o sinteză. Cum însă în cadrul minus-cunoaşterii o sinteză de termeni antinomici e astfel constituită că nu e nici inteligibilă, nici nu poate fi cuprinsă cu intuiția, ea îşi poate avea justificarea numai ca *expresie a unui mister potențat.* Sinteza antinomică implicată în formulele de minus-cunoaştere are un caracter de sinteză postulată care întrece atât posibilitatea de a fi concepută, cât şi posibilitatea de a fi intuitiv concretizată. Sinteza rămâne totuşi formulabilă. Ca expresie conceptuală, sinteza antinomică revelează „cripticul" unui mister deschis, dar, prin felul revelării, misterul îndură o întețire, o adâncire, o reliefare, o radicalizare.

O teză de minus-cunoaştere, implicând o ciocnire de termeni, o antinomie, şi postulând o sinteză dincolo de înțelegere şi concretizare, duce inevitabil la ceea ce am numit altă dată „transfigurare" a unei „antinomii". Transfigurarea unei antinomii consistă în scindarea silnică a unor termeni între care există un raport de solidaritate logică. Un exemplu clasic de scindare silnică a unor termeni logiceşte solidari ni se oferă în teza metafizică despre Dumnezeu ca „ființă unică în trei persoane". Termenii solidari şi silnic scindați, fără a li se modifica conținutul, sunt aceia de „ființă" şi „persoană". Deoarece în *Eonul dogmatic* am analizat pe larg procedeul acesta de „scindare" a unor concepte solidare, ne mulțumim aici să trimitem cititorul la capitolele în chestiune. Orice teză antinomică, căreia îi postulăm o sinteză dincolo de înțelegere şi concretizare, duce în chip firesc la o asemenea scindare de concepte solidare. Antinomia transfigurată devine astfel prin excelență forma de manifestare a minus-cunoaşterii.

„Antinomia transfigurată" constituie de altfel şi deosebirea dintre o teză de minus-cunoaştere şi o simplă teză dialectică, operând de asemenea cu antinomii şi sinteze antinomice. (Reamintim exemplul hegelian: neexistență – existență = devenire). În tezele dialectice sinteza nu e *postulată*, ci e *realizată* totdeauna într-un *concept* căruia îi corespunde un ce *concret.* Într-o formulă de minus-cunoaştere, sinteza antinomică nu e realizată într-un concept cu corespondențe concrete. Sinteza e aici un postulat şi ea n-are alt rol decât acela de a reprezenta pe plan conceptual un mister potențat, inaccesibil atât inteligenței în forma ei obişnuită, cât şi intuiției concrete.[1] Posibilitatea tezelor

1. În *Eonul dogmatic* am arătat esențialele deosebiri dintre o formulă dialectică şi una dogmatică (minus-cunoaştere). În perspectiva dualității cunoaşterii

dialectice se întemeiază în ultima analiză pe o însuşire paradoxală a intelectului uman, scoasă în evidenţă şi în introducerea acestui studiu, şi anume pe însuşirea intelectului de a plăsmui în contact cu concretul intuitiv o seamă de concepte care concentrează în sine iraţionalul ca atare al concretului şi la care intelectul n-ar putea niciodată să ajungă pe cale pur logică. Sintezele dialectice, oricât de abstracte, se referă totdeauna la obiectele nedespicate ale cunoaşterii paradiziace. Între exemplele date de noi pentru minus-cunoaştere, am citat, ce-i drept, şi un exemplu de minus-cunoaştere pentru planul α al sensibilităţii. Să ne înţelegem. În exemplul dat de noi drept formulă de minus-cunoaştere pe planul α (Wundt: „Întregul unui fenomen psihic e mai mult decât suma elementelor sale"), s-a procedat prin observaţie dirijată, făcându-se un salt de la „fanic" în „criptic". Intenţional, sinteza antinomică („întregul e mai mult decât suma elementelor sale") răspunde cripticului datelor concrete. Datele concrete (de exemplu senzaţia unui acord muzical şi senzaţiile separate ale tonurilor care alcătuiesc acest acord) constituie momentele antinomice ale tezei. Sinteza acestor momente antinomice (senzaţia unui acord muzical ca *întreg* cuprinde mai mult decât *suma* senzaţiilor separate ale tonurilor care alcătuiesc acordul) nu e o sinteză printr-un singur *concept*, care să corespundă concretului. Sinteza e o formulă fără concept sintetic, compusă prin alăturarea momentelor antinomice pe fondul inaccesibil al unei unităţi postulate; momentele concrete antinomice intră în formulă, dar *sinteza* revelează ceva criptic faţă de fenomenele în chestiune. Cum momentele concrete în chestiune se ciocnesc, sin-

---

înţelegătoare, deosebirea dintre orice formulă dialectică şi o formulă de minus-cunoaştere apare şi mai desluşit. Formulele dialectice se întemeiază pe însuşiri imanente ale cunoaşterii paradiziace. Ele aparţin cunoaşterii paradiziace, adică ele nu implică misterul deschis, fanicul şi cripticul; ele se referă la obiecte nedespicate, la mistere latente. Formulele de minus-cunoaştere („dogmatice") aparţin cunoaşterii luciferice; ele implică criza obiectului şi se referă totdeauna la „mistere potenţate", fiind expresia lor. Aşadar, cât timp formulele dialectice sunt exterioare misterului, neavând nici o legătură cu conceptul autentic de mister, formulele de minus-cunoaştere („dogmatice") se referă direct la varianta cea mai reliefată a „misterului". Deosebirea e din cele mai tranşante. Ne place să credem că după această diferenţiere o confuzie între ele va deveni cu neputinţă. Diferenţierea ne arată însă totodată cât de greşit au fost privite formulele „dogmatice" (a Trinităţii, de pildă) când ele au fost comparate sau identificate cu formulele dialectice.

teza lor postulată, irealizabilă pe un plan logic sau concret, se efectuează prin scindarea unor termeni solidari (evident „întregul" şi „suma" sunt pe plan logic concepte solidare; formula în discuţie le „scindează" însă, pentru cazul cu pricina, afirmând că „întregul" e altceva decât „suma" elementelor unui fenomen).

Formulele dialectice se întemeiază pe însuşirile imanente ale cunoaşterii paradiziace. Formulele de minus-cunoaştere sunt însă un produs al cunoaşterii luciferice, ele implică „criza obiectului", ele revelează cripticul unui mister deschis. Deoarece însă revelarea posedă de astă dată semnul minus, misterul astfel revelat se înteţeşte, se radicalizează în calitatea sa de mister.

Procedeele minus-cunoaşterii trebuie deosebite şi de cele utilizate uneori în metafizica timpurilor, îndeosebi de cel cunoscut îndeobşte sub numele de *coincidentia oppositorum.* Absolutul, considerat mai presus de orice categorii şi concepte, e socotit de către unii metafizicieni ca o coincidenţă de opuse. Avem aici de a face numai cu un fel de a vorbi cvasimetaforic despre ceva ce e acategorial, despre ceva fixat definitiv în poziţie de mister permanentizat, adică pe linia zero-cunoaşterii. E de remarcat că minus-cunoaşterea nu operează în chip necesar cu acategorialul, cu indeterminaţii. Minus-cunoaşterea, în toate cazurile unde s-a aplicat şi unde se va mai aplica, întrebuinţează categorii şi concepte, tot aşa concrete empirice sau imaginare. Până la un punct, minus-cunoaşterea foloseşte categorii şi concepte exact ca şi plus-cunoaşterea, de la un punct încolo însă conceptele şi în genere conţinuturile de cunoaştere ce le utilizează minus-cunoaşterea în legătură cu revelarea teoretică a unui mister deschis se etalează antinomic sau, mai precis, în chipul *antinomiei transfigurate.* Astfel minus-cunoaşterea utilizează, de exemplu, în teza creştină despre Dumnezeu „ca o fiinţă în trei persoane", anume categorii exact ca şi plus-cunoaşterea: Dumnezeu e implicit caracterizat, prin categorii şi concepte, ca: existenţă, esenţă, infinitate, spiritualitate; de la un anume punct începând, determinaţiile atribuite lui Dumnezeu se etalează însă transfigurat-antinomic: „o fiinţă – trei persoane". Alt exemplu: în cazul teoriei corpuscular-ondulatorii a luminii, structura luminii e până la un punct caracterizată prin concepte ca şi în cadrul plus-cunoaşterii, fără echivoc: luminii i se atribuie o „structură", o „spaţialitate", „procese în timp" etc.; de la un punct încolo însă, determinaţiile structurii luminii (cripticul) se etalează antinomic:

lumina e concepută ca energie „corpusculară“ şi „ondulatorie“ în acelaşi timp.

Ţinem să subliniem că minus-cunoaşterea nu operează cu acategorialul sau cel puţin că ea nu operează în chip necesar cu acategorialul. Când misterul deschis luat în obiectivul cunoaşterii luciferice are o latură „fanică“ iniţială pe unul din planurile de revelare (α, β, γ) în domeniul plus-cunoaşterii, misterul deschis comportă determinaţii prin categorii şi concepte fără echivoc. Tot aşa, revelarea cripticului misterului deschis comportă totdeauna până la un punct construcţii şi concepte fără contradicţie; se întâmplă însă ca, de la un punct încolo, să se impună câteodată necesitatea de a revela cripticul unui mister deschis în termeni antinomici sau transfigurat-antinomici. De fapt, minus-cunoaşterea începe aici.

Să vedem cum se procedează de fapt când e vorba să se apeleze la minus-cunoaştere. Ştim care e actul iniţial. Undeva, pe unul din planurile de revelare ale cunoaşterii, se deschide un mister. Pentru saltul în cripticul acestui mister deschis se utilizează o idee cu funcţie teorică. Cel mai adesea, revelarea cripticului pe temeiul unei idei teorice se efectuează în zona plus. Dar chiar şi numai teoretic, sunt de conceput anume cazuri când cunoaşterii i se impun, pe temeiul unei idei teorice şi pe temeiul unui material fanic iniţial, cu aceeaşi necesitate logică, construcţii teoretice *contradictorii* (sau o construcţie teoretică antinomică în sine). Pusă într-o asemenea situaţie, cunoaşterea înţelegătoare are numai trei posibilităţi de urmat:

1. Să renunţe la revelarea cripticului pe temeiul ideii teorice în discuţie, căutând *altă* idee, care să nu ducă la construcţii antinomice.

2. Să se abţină de la orice construcţie teoretică, fixând misterul deschis ca mister *permanentizat.* Actul acesta implică însă uneori un vot de neîncredere dat „logicii“, deoarece în adevăr se întâmplă câteodată ca, pe cale strict logică, să se ajungă la construcţii contradictorii.

3. Să afirme cu hotărâre antinomia teoretică ca expresie a unui mister potenţat. Lucrul acesta se va face în cazul *când ideea teorică ce duce la construcţii teoretice antinomice şi-a dovedit în prealabil înalta capacitate teorică şi când, pe temeiul ei şi al materialului fanic al misterului deschis, se impun cu egală necesitate logică construcţii teoretice contradictorii.* (Un exemplu de acest fel avem în teoria optică corpuscular-ondulatorie: ideea teorică e aceea a determinismului mecanic-matematic, idee care şi-a dovedit înalta capacitate teorică, întrucât

ea stă la baza cuceririlor teoretice ale ştiinţei exacte. A nu accepta ideea teorică fiindcă ar duce la construcţii antinomice ar însemna să se pună în discuţie toată ştiinţa, adică să se proclame falimentul ei! Teoria cuantelor şi mecanica ondulatorie ne pun de fapt în dilema: sau proclamăm falimentul ştiinţei, sau ne hotărâm să acceptăm formule care prin felul lor au o repercusiune epistemologică surprinzătoare, formule care implică în principiu constituirea minus-cunoaşterii.

Minus-cunoaşterea, odată constituită, deschide noi şi ciudate perspective. Constituirea de teorii sub auspiciile ei e principial îngăduită de câte ori plus-cunoaşterea eşuează în toate încercările de a revela cripticul unui mister deschis. Desigur că înainte de a trece la revelarea „minus" a unui mister deschis, adică la *radicalizarea lui*, se impune ca măsură de precauţie epuizarea tuturor căilor de plus-cunoaştere.

A prezenta minus-cunoaşterea ca mod posibil e desigur hazardat. Aceasta din motivul foarte serios că minus-cunoaşterea presupune suspendarea logosului. Dar să ne înţelegem. Suspendarea logosului prin actele minus-cunoaşterii nu înseamnă anularea definitivă a logicii umane. Ea înseamnă numai scoaterea din vigoare a legilor logosului în anume *rezultate* ale cunoaşterii înţelegătoare, şi aceasta nu întâmplător şi în chip capricios, ci pe baza logicii înseşi, pe baza procedeelor imanente ale cunoaşterii luciferice, şi nu în mică măsură pe baza materialului fanic al misterelor deschise. Minus-cunoaşterea e o zonă de rezultate, în ele înseşi contrare inteligibilităţii şi de neconcretizat, ale cunoaşterii înţelegătoare. Intelectul enstatic sare din sine, devenind ecstatic, numai pentru a formula anume *rezultate* şi numai împins la acest salt de propriile legi logice şi de natura criptică a materialului pozitiv asupra căruia se aplică. Intelectul ecstatic nu poate fi o stare permanentă a intelectului, ci numai o stare în care intelectul poate fi adus din când în când şi din care intelectul – un rezultat odată stabilit – revine la starea sa normală, enstatică.

Teoreticienii cunoaşterii nu s-au ocupat până acum mai de aproape de toate tipurile de formule ale metafizicii, pentru a face de aici deducţiile posibile asupra cunoaşterii în genere. Sub acest raport au fost bunăoară sistematic trecute cu vederea formulele metafizicii creştine. De aceste formule s-au ocupat din diverse puncte de vedere numai „teologii", dar şi aceştia fără a-şi da seama că de aici s-ar putea face speculaţii interesante şi rodnice cu privire la *volumul*

interior al cunoaşterii înţelegătoare. Problema noastră e în fond aceea a volumului interior al cunoaşterii înţelegătoare. Problema aceasta nu e identică cu aceea a „limitelor cunoaşterii“, care de la Kant încoace s-a pus în diverse chipuri. Problema „limitelor cunoaşterii“ implică totdeauna şi întrebarea cu privire la valabilitatea cunoaşterii, care e o chestiune de raport între cunoaştere şi realitate în sine. Problema „volumului interior“ al cunoaşterii înţelegătoare face abstracţie de acest raport al cunoaşterii cu o realitate în sine şi se referă exclusiv la modurile imanente ale cunoaşterii, la chipurile în care cunoaşterea înţelegătoare se realizează prin propria sa natură. Volumul interior al cunoaşterii înţelegătoare (luciferice) e, după cum am arătat, mult mai mare decât sunt în genere dispuşi filozofii să admită. Cunoaşterea înţelegătoare cuprinde prin natura sa mai multe moduri de a asimila „misterele“, pe care ea le deschide, decât îndrăzneşte filozofia să-şi închipuie.

Minus-cunoaşterea, prin care se radicalizează un mister deschis, e prin natura ei susceptibilă de a fi aplicată mai ales în problematica metafizică.[1] Minus-cunoaşterea cere însă o extremă grijă şi un extrem control în aplicarea ei. Prin aplicare la locuri nepotrivite, se ajunge lesne la formule de radicalizare a unor mistere, susceptibile încă de o atenuare calitativă. În botanică se vorbeşte despre „muguri“ sau „rădăcini“ *adventive.* Se numesc astfel mugurii şi rădăcinile pe care planta le produce la locuri nenormale, rădăcinile zbucnite pe crengile plantei sau mugurii crescuţi pe rădăcini. Cunoaşterea luciferică,

---

1. Antinomicul a fost în diferite timpuri utilizat spre a arăta imposibilitatea de a soluţiona o problemă, aceasta de la aporetica lui Platon până la aceea a unui N. Hartmann. Antinomiile, în care se revarsă încercările de a soluţiona anume probleme, au fost folosite ca un prilej de a permanentiza un mister deschis pe linia zero-cunoaşterii. Antinomia nu a fost până acum *conştient* folosită în legătură directă cu exprimarea unui „mister potenţat“, ca obiect al „minus-cunoaşterii“. Afirmarea antinomicului ca expresie posibilă a unui mister potenţat a avut loc în unele formule dogmatice ale metafizicii creştine şi accidental în alte domenii. Când antinomia e utilizată ca expresie a unui mister potenţat (obiect al minus-cunoaşterii), ea îndură transformarea pe care o numim „transfigurare“ şi care, sub unghi logic, e echivalentă cu scindarea silnică a unor termeni solidari. Prin „transfigurarea“ unei antinomii se face un pas vizibil şi decisiv dincolo de linia zero-cunoaşterii, în zona minus. Nici „transfigurarea“ şi nici sensul ei nu au fost până acum de nimeni remarcate ca atare.

insuficient controlată, ar putea să ducă uneori la formule de minus-cunoaştere nelalocul lor. Pe tulpina cunoaşterii luciferice cresc câteodată un fel de „mistere adventive". De categoria acestora țin desigur unele dogme ale metafizicii creştine, cum este, de pildă, dogma despre natura dumnezeiască şi omenească în acelaşi timp a persoanei lui Isus Hristos. Mister adventiv înseamnă radicalizarea unui mister deschis într-un loc cu totul accidental. Altul e cazul, de exemplu, cu formula teologică a Trinității: indiferent dacă radicalizarea misterului divinității se impune chiar în forma aceasta, indiferent dacă radicalizarea misterului divinității se impune în genere, încercarea de a radicaliza un mister s-a făcut aici într-un loc teoretic în principiu susceptibil de a fi atacat printr-un asemenea procedeu, deci nu nelalocul său. Dacă, de exemplu, încercarea de radicalizare a misterului nu s-ar fi aplicat arbitrar numai asupra persoanei lui Isus Hristos, ci asupra omului în general, s-ar fi ajuns poate prin minus-cunoaştere la o formulă care, chiar dacă n-ar rezista controlului gândirii, n-ar reprezenta un accidental şi arbitrar „mister adventiv", ci un ipotetic mister potențat. De astfel de mistere adventive, accidentale şi arbitrare, trebuie deparazitată cunoaşterea luciferică înainte de a ne hotărî să-i sporim direcțiile, semnele, modurile.

Vorbind despre deparazitarea cunoaşterii, să ni se dea voie să mai prevenim cititorul de încă o confuzie. S-ar putea, anume, întâmpla ca ceea ce numim „mister radicalizat", aparținând minus-cunoaşterii, să fie confundat cu conceptul de „minune". O scurtă paranteză despre „minune". Modul de producere cu totul excepțional al unui fenomen cunoscut sau excepționalitatea unui fenomen ca atare pot fi pentru cunoaşterea luciferică prilejuri de cercetare şi teoretizare. Cunoaşterea luciferică va tatona „cripticul" producerii excepționale a unui fenomen sau cripticul fenomenului excepțional ca atare. Atacând asemenea chestiuni, cunoaşterea luciferică va obține, după împrejurări, diverse rezultate:

1. Cunoaşterea luciferică va revela un ce criptic încă nerevelat până în acel moment; sau va revela un ce criptic revelat deja în alte împrejurări. (Cripticul revelat poate să fie, de exemplu, o nouă lege, un nou factor natural.)

2. Cunoaşterea luciferică ar putea să interpreteze însă producerea excepțională a fenomenului sau fenomenul excepțional ca atare printr-un act supranatural. Conceptul de „minune" îşi are rostul numai

în acest al doilea caz. Conceptul de „minune“ implică conceptul unui act supranatural şi în acelaşi timp excepţional, ca substrat criptic al unui fenomen, fie acest fenomen în aparenţă banal, fie acest fenomen, prin felul său chiar, excepţional.

Conceptul autentic de „minune“ nu are nici o legătură necesară cu minus-cunoaşterea sau cu „misterele radicalizate“ ale acesteia. „Misterul radicalizat“ ţine de ordinea lărgită a naturii, a existenţei, el nu implică un act supranatural. Misterul radicalizat e prin formula sa „antilogic“, el se încadrează însă, chiar şi în antilogicitatea sa, existenţei, întrucât el e identic cu sine şi este ceea ce e oriunde şi oricând. Când „misterul radicalizat“ nu e existenţa în totalitatea sa, el are totdeauna un anume grad de generalitate. În antilogicitatea sa, misterul radicalizat e un moment net, un factor precis de calcul. Deşi în sine „antilogic“, odată fixat într-o formulă el se supune sub raportul posibilităţilor de a opera cu el tuturor regulilor logice. „Minunea“, deşi contrazice legile naturii, nu e „antilogică“ în sine. „Minunea“ presupune un act „supranatural“, ea presupune „arbitrarul“; minunea autentică, dacă există, e neinteligibilă în cadrul naturii, dar inteligibilă ca emanaţie de la un factor conştient, ce depăşeşte posibilităţile naturii. Minunea, prin sensul ce i se dă, e ceva unic de fiecare dată. Fiind arbitrară şi unică prin excelenţă, ea nu e un factor de calcul.

1. Un „mister radicalizat“ e antilogic în sine, dar în acelaşi timp el e un factor de calcul intelectual.

2. O „minune“ nu e antilogică în sine, dar în acelaşi timp ea nu poate fi un factor de calcul intelectual.

Astfel conceptul de „mister radicalizat“, ca obiect al minus-cunoaşterii, şi cel de „mister-minune“ (concept de metafizică religioasă) nu numai că nu se confundă, ci se exclud.

*

În *Eonul dogmatic* propuneam întâia oară introducerea în teoria cunoaşterii a factorului „direcţie“. Analizele epistemologice întreprinse în paginile de faţă ne-au întărit şi mai mult în convingerea că anume formule, care prin firea lor violentează logica, nu sunt un simplu accident, ci sunt menite să populeze o zonă impusă de chiar dispoziţiile de simetrie lăuntrică a cunoaşterii luciferice. Atât în *Eonul dogmatic*, cât şi în studiul de faţă, am arătat cu exemple culese din istoria gândirii metafizice şi ştiinţifice că spiritul uman s-a încercat

de fapt şi în sensul „minus-cunoaşterii", fără ca teoreticienii cunoaşterii să fi ajuns însă la conştiinţa lămurită a acestor fapte şi fără ca să fi bănuit măcar importanţa lor. Faptul de netăgăduit, desigur, că sub raportul densităţii cele două zone, plus şi minus, ale cunoaşterii luciferice diferă strigător, întrucât zona plus e ocupată de nenumărate teze, formule, teorii, pe când zona minus e aproape un vid, nu trebuie să ne dea păreri nedrepte cu privire la zona minus. În filozofie trebuie să-şi spună cuvântul răspicat şi realităţile de drept. Acestei realităţi de drept, a minus-cunoaşterii, i-am dat o expresie, formulând speranţa că un viitor apropiat îi va rezerva o însemnătate deosebită. Ni s-ar putea obiecţiona că nu arătăm unde şi în ce chip ar fi de aplicat metodele minus-cunoaşterii. Limitele subiectului abordat ne interzic însă o aplicare a minus-cunoaşterii asupra unui obiect precis. Ne ocupăm numai de semnificaţia oarecum virtuală a minus-cunoaşterii, de locul şi amploarea ei posibile în marginile cunoaşterii în genere. Ideea de „mister radicalizat" (ca obiect sui-generis al minus-cunoaşterii) poate fi focarul unei concepţii meritând să intereseze în sine, ca atare. Orice gânditor căruia nu-i e străină pasiunea ce se răsplăteşte singură a abstracţiunilor ar trebui să-şi dea seama de acest lucru. Construcţia, chiar cu riscul gratuităţii, e în destinul filozofiei ca şi în cel al matematicii. Matematica a construit geometriile noneuclidiene. Timp de decenii aceste tulburătoare geometrii au fost mai mult sau mai puţin construcţii fără de obiect. Einstein şi-a întemeiat o glorie newtoniană, indicând obiectul geometriilor noneuclidiene în chiar lumea ce ne înconjoară. Deşi nu credem că am filozofat fără obiect, punem totuşi întrebarea sub titlu de simplă nedumerire: de ce ar fi adică inadmisibilă o filozofare fără obiect? Îndeosebi dacă, mai la urmă, s-ar dovedi că filozofarea are de-a binelea un obiect. Cert lucru, s-a filozofat neînchipuit de mult clădindu-se construcţii false sau inconsistente pe temeiul unor „obiecte" date. Nu ştim de ce s-ar evita, numai dintr-un exces de precauţie, opera inversă; şi nu ştim de ce nu s-ar construi câteodată şi numai de dragul construcţiei în sine, rămânând ca ulterior să se caute şi obiectul corespunzător. Aceasta ar putea să fie chiar sarcina altora decât a celor care s-au dedat la filozofare fără obiect. Gânditori iluştri au probat prin faptele lor justeţea plină de consecinţe a unui asemenea mod de a vedea. Şi faptele lor stau la spatele nostru ca un îndemn la lucidă visare, dar nu mai puţin ca un semn sub care s-ar putea iarăşi şi iarăşi învinge.

VARIANTELE TRANSCENDENŢEI ŞI TOPOGRAFIA MISTERELOR

Obiectul cunoaşterii luciferice e „misterul deschis“. Relatarea cunoaşterii luciferice la „mister“ nu e o împrejurare accidentală. Ea are caracter de definiţie. Prin faptul existenţei ca atare a cunoaşterii luciferice, cunoaşterea paradiziacă obţine şi ea un rost, în care *eo ipso* e cuprinsă raportarea la „mister“. Obiectul cunoaşterii paradiziace e un mister latent. De îndată ce se admite existenţa unei cunoaşteri luciferice, raportarea aceasta a cunoaşterii paradiziace la „misterele latente“ dobândeşte şi ea un caracter de definiţie.

În teoriile cunoaşterii apărute în cursul timpurilor întâlnim adesea, în chip mai mult sau mai puţin accidental, conceptul unui „mister incognoscibil şi neinteligibil“. Acest „incognoscibil şi neinteligibil“ e numai un „mod“ foarte condiţionat al misterului, un caz de „mister permanentizat“. Misterul, care intră *constitutiv* în cunoaştere, alcătuind însuşi obiectul ei în orice împrejurare, nu manifestă o legătură necesară cu acest „incognoscibil şi neinteligibil“.

Această situaţie odată fixată, să ne punem întrebarea: ce rol îi e hărăzit conceptului de „transcendenţă“ în teoria cunoaşterii?

Dând termenului de „transcendenţă“ sensul de „radicală depăşire“, vom descoperi că el marchează în chip cu totul special raporturi foarte precise între fanicul şi cripticul unui mister. „Cripticul unui mister deschis“ depăşeşte uneori radical fanicul aceluiaşi mister deschis. El e în sens de „radicală depăşire“ *transcendent* faţă de fanic. Să presupunem că „fanicul“ unui mister deschis zace pe planul sensibilităţii (α) şi că „cripticul“ acestui mister nu poate să fie revelat pe acelaşi plan al sensibilităţii (α) în domeniul plus-cunoaşterii, ci doar pe planul imaginar β sau pe linia zero, sau în domeniul minus-cunoaşterii; atunci, în oricare din cele trei cazuri, cripticul trebuie privit ca „transcendent“ faţă de „fanicul“ misterului deschis. Atributul transcendenţei nu se acoperă deci totdeauna cu atributul „cripticului“. Transcendenţa marchează totdeauna o linie de radicală depăşire a fanicului din partea cripticului. Când, bunăoară, un mister deschis pe planul α îşi revelează cripticul tot pe planul α, în zona plus, nu putem vorbi de o transcendenţă a cripticului faţă de fanic. În genere nu vorbim de transcendenţă când cripticul are aceleaşi semne locale ca şi fanicul. Dar acordăm transcendenţa de câte ori cripticul are alte semne

locale decât fanicul. Luând drept călăuză tot ultima figură grafică, vom deosebi o serie de variante ale transcendenței. Stabilim:

1. Transcendența de la un plan de revelare la altul (planul β e transcendent planului α, planul γ e transcendent planului β şi planului α).

2. Transcendența de la plus-cunoaştere la zero-cunoaştere pe diverse planuri (α, β, γ). Cripticul unui mister permanentizat transcende fanicul.

3. Transcendența de la plus-cunoaştere sau zero-cunoaştere la minus-cunoaştere, pe diverse planuri (α, β, γ): cripticul unui mister radicalizat e „transcendent" față de pozițiile plus sau zero-cunoaşterii.

Distingem deci, în ansamblu, o transcendență orizontală de la plus la zero, de la zero la minus. Şi o transcendență verticală de la α la β, de la α la γ, de la β la γ.

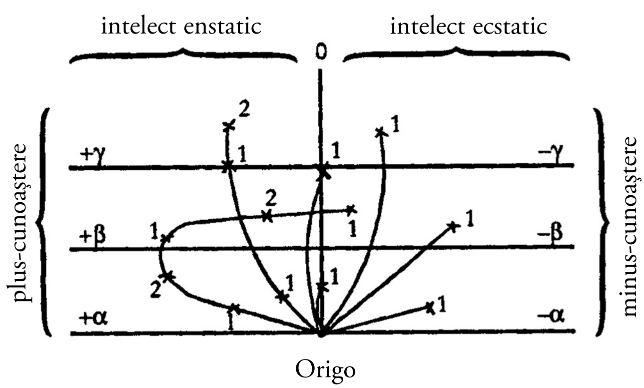
Ideea despre Dumnezeu ca ceva „criptic revelat" transcende planul empiric şi imaginar al cunoaşterii. Aceasta în sensul transcendenței verticale. Ideea de Dumnezeu ca „Trinitate" (ideea dogmatică creştină) transcende plus şi zero-cunoaşterea. Aceasta în sensul transcendenței orizontale. Transcendența cripticului unui mister se poate deci determina după poziția acestuia față de poziția fanicului pe planurile orizontale şi verticale ale cunoaşterii. Iată sub acest unghi variantele transcendenței cu insignele lor posibile:

1.	+ α ∧ 0 α	(	transcendență	orizontală	de la	+ α	la	0 α)
2.	+ α ∧ – α	(	„	„	„	+ α	„	– α)
3.	+ α ∧ + β	(	„	verticală	„	+ α	„	+ β)
4.	+ α ∧ + γ	(	„	„	„	+ α	„	+ γ)
5.	+ α ∧ 0 β	(	„	mixtă	„	+ α	„	0 β)
6.	+ α ∧ 0 γ	(	„	„	„	+ α	„	0 γ)
7.	+ α ∧ – β	(	„	„	„	+ α	„	– β)
8.	+ α ∧ – γ	(	„	„	„	+ α	„	– γ)
9.	+ β ∧ 0 β	(	„	orizontală	„	+ β	„	0 β)
10.	+ β ∧ – β	(	„	„	„	+ β	„	– β)
11.	+ β ∧ + γ	(	„	verticală	„	+ β	„	+ γ)
12.	+ β ∧ 0 γ	(	„	mixtă	„	+ β	„	0 γ)
13.	+ β ∧ – γ	(	„	„	„	+ β	„	– γ)
14.	+ γ ∧ 0 γ	(	„	orizontală	„	+ γ	„	0 γ)
15.	+ γ ∧ – γ	(	„	„	„	+ γ	„	– γ)

16. 0 α ∧ 0 β (	„	verticală	„	0 α	„	0 β)
17. 0 α ∧ 0 γ (	„	„	„	0 α	„	0 γ)
18. 0 α ∧ – α (	„	orizontală	„	0 α	„	– α)
19. 0 α ∧ – β (	„	mixtă	„	0 α	„	– β)
20. 0 α ∧ – β (	„	„	„	0 α	„	– β)
21. 0 β ∧ – β (	„	orizontală	„	0 β	„	– β)
22. 0 β ∧ – γ (	„	mixtă	„	0 β	„	– γ)
23. 0 γ ∧ – γ (	„	orizontală	„	0 γ	„	– γ)
24. – α ∧ – β (	„	verticală	„	– α	„	– β)
25. – α ∧ – γ (	„	„	„	– α	„	– γ)
26. – β ∧ – γ (	„	„	„	– β	„	– γ)

Când cripticul şi fanicul unui mister deschis se găsesc ambele în poziţii purtând aceleaşi insignii, adică de exemplu în + α ∧ + α sau 0 α ∧ 0 α sau – α ∧ – α sau + β ∧ + β etc., cripticul depăşeşte fanicul, dar nu-l transcende.

Aceeaşi figură grafică ne face servicii şi la alcătuirea unei „topografii a misterelor“.



Termenul de „mister“, întrebuinţat în filozofie, în ştiinţă, în teoria cunoaşterii într-un înţeles nespus de vag, comportă în afară de variaţiile de sens (mister latent, mister deschis, mister atenuat, în a doua, a treia latenţă etc., mister permanentizat, mister radicalizat, mister-minune, mister adventiv, mister-hiat) şi nenumărate variaţii de „loc“, care permit o reprezentare grafică de mare precizie. Figura noastră redă variaţiile locale principale de care sunt susceptibile misterele deschise faţă de coordonatele cunoaşterii luciferice. Misterele deschise şi cali-

tativ variate diferă unul de altul după poziția pe care o ocupă în spațiul simbolic al cunoaşterii luciferice. În acest înțeles am ținut să vorbim încă de la început despre o „topografie a misterelor". Semnele simbolice pe care le-am întrebuințat la determinarea variantelor „transcendenței" le utilizăm şi la determinarea topografică a misterelor. În vederea determinării topografice a misterelor mai utilizăm însă, precum rezultă din ultima figură, şi anume cifre. Cifrele indică a câta oară un mister e calitativ variat pe unul şi acelaşi plan de revelare al cunoaşterii. Astfel, semnul + β2 indică un mister deschis şi calitativ atenuat în zona plus-cunoaşterii pe planul de revelare imaginar (β) a *doua* oară. Teoria prin care se susține bunăoară că „atomii" sunt „vârtejuri de eter" are exact acest simbol topografic. Ce simbol topografic îi revine de pildă teoriei corpuscular-ondulatorii a luminii? Teoria, prin faptul că e antinomică, aparține zonei minus. Prin faptul că e de natură imaginară, ea aparține planului β. Prin faptul că radicalizează pe planul β *întâia* oară un „mister deschis", ea poartă ca semn cifra 1. Teoria corpuscular-ondulatorie posedă deci simbolul topografic: – β1.

Misterele deschise şi calitativ variate de cunoaşterea luciferică constituie, prin faptul că adesea sunt redeschise, adevărate serii de mistere. Seriile de asemenea pot fi grafic reprezentate. Prin reprezentare se obțin diverse forme grafice de „serii" de mistere.

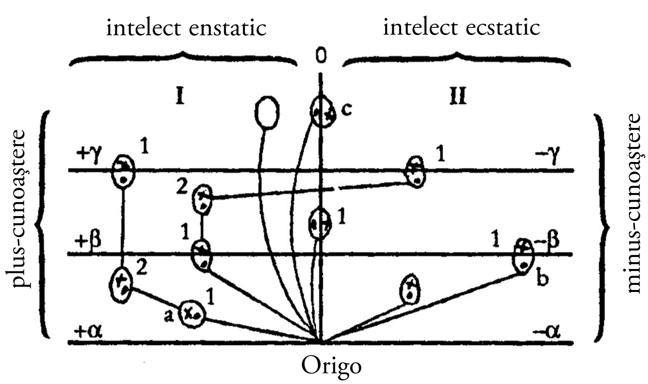


Figura ultimă dă o icoană topografică mai precisă nu numai despre seriile de mistere, dar şi despre misterele deschise şi calitativ variate. Fiecare cerc indică simbolic un mister deschis şi calitativ variat. Punctul negru indică „fanicul" acestui mister deschis şi crucea neagră „cripticul revelat" al acestui mister deschis.

$$a = +\dot{x}\,\alpha\,1$$
$$b = -\,\dot{x}^{\alpha}_{\beta}1$$
$$c = 0\,\dot{x}\,\gamma\,1$$

Atât semnele de direcție ale cunoaşterii (plus, minus, zero), cât şi cifrele care indică a câta oară un mister deschis e supus unei varieri calitative pe unul şi acelaşi plan se orientează după poziția „cripticului revelat", şi nu a „fanicului". Despre misterul *a* vom spune: *a* aparține zonei plus-cunoaşterii, fanicul şi cripticul său revelat zac pe planul empiric, *a* e întâia oară revelat empiric. Despre misterul *b* vom spune: *b* aparține zonei minus-cunoaşterii, fanicul aparține planului empiric, cripticul se revelează pe planul imaginar – întâia oară etc. Semnele sunt suficiente pentru indicarea simbolică a unor serii întregi de mistere.

Să indicăm în figura din urmă, pentru ilustrare, două serii prin semnele lor topografice:

$$I = +\dot{x}\alpha 1,\ +\dot{x}\alpha 2,\ +\dot{x}^{\beta}_{\gamma}1$$
$$II = +\dot{x}^{\alpha}_{\beta}1,\ +\dot{x}\beta 2,\ -\dot{x}^{\beta}_{\gamma}1$$

În ultima figură se pot înscrie cele mai diverse forme seriale de mistere deschise şi calitativ variate. Forme seriale care până acum nici n-au fost realizate în istoria gândirii umane, dar care ar putea să fie realizate în viitor.

S-a remarcat desigur că în analizele noastre n-am ținut seama de împrejurarea că varierile calitative, pe care cunoaşterea luciferică le imprimă misterelor deschise de ea, corespund sau nu unei „realități". Voind să stabilim sensul intim al acestor variații, ne-am simțit datori să facem abstracție de „adevărul" sau „falsitatea" teoriilor. Pentru sensul varierilor calitative, chestiunea aceasta n-are vreo deosebită importanță. Sensul varierilor e acelaşi, fie că unele teorii elaborate de cunoaşterea luciferică corespund unei „realități în sine", fie că ele sunt eronate, fie că toate ar fi simple jocuri fictive ale minții omeneşti. Pe noi ne-a interesat în studiul de față o stare de fapt, adică structura şi articulația cunoaşterii luciferice. Deschiderea misterelor şi varierea lor calitativă intră constitutiv în obiectul şi rostul cunoaşterii. Sistemul structural al cunoaşterii luciferice rămâne neatins de faptul că construcțiile ei teoretice ar fi uneori, sau cel mai adesea, sau chiar totdeauna, iluzorii. În pofida unei asemenea situații, sistemul redă arti-

culația interioară a cunoașterii luciferice. Dar sistemul poate sluji în afară de aceasta și ca sistem posibil de ansamblu al tuturor teoriilor, verificate, închipuite, false sau adecvate unei realități în sine, care s-au ivit și se vor ivi în istoria gândirii umane. De altfel e de subliniat că și verificabilitatea teoriilor construite de cunoașterea luciferică e o chestiune aparte, care nici ea nu are vreo legătură cu ipoteza unei realități în sine. Verificabilitatea consistă, precum s-a dovedit, în „actualizarea“ *potențialului empiric* al unei teorii. Aceasta înseamnă cu totul altceva decât corespondența teoriei cu o „realitate în sine“. Să presupunem că există în adevăr o „realitate în sine“ și că o „teorie“ din cele multe născocite de cunoașterea luciferică ar fi, printr-un fericit și privilegiat accident, congruentă acelei realități în sine: faptul n-ar avea nici o legătură cu verificabilitatea teoriei și pe deasupra faptul nici nu s-ar putea „verifica“. O teorie care ar fi congruentă unei „realități în sine“ ar avea probabil un potențial empiric nul, ea ar fi deci empiric de neverificat. Singurul lucru ce se poate afirma despre cunoaștere în raport cu o realitate în sine e că nu putem ști dacă cunoașterea e în stare să cuprindă realitatea în sine, nici dacă nu e în stare. Chestiunea aceasta, irelevantă pentru ceea ce am urmărit, o lăsăm suspendată. Ea nu influențează întru nimic rezultatele la care am ajuns cu privire la structura cunoașterii.

Încheind acest capitol, vom sublinia încă o dată că conceptul de mister, din unul accidental și de limită cum a fost pentru toți teoreticienii cunoașterii, devine, după părerea noastră, principalul concept de care trebuie să se ocupe teoria cunoașterii și în special logica cunoașterii luciferice, adică „logica problemei“ ca atare.

DESPRE EXPLICAȚIE

Dacă am cântări problemele după amploarea discuțiilor în jurul lor, ar trebui să credem că problema „explicației“ e una din marile, dacă nu eternele probleme ale filozofiei. În adevăr, problema „explicației“ a fost în ultimele decenii una din cele mai dezbătute în teoria cunoașterii. Nu spunem că aceste dezbateri au fost sterile. Vom afirma însă că ele n-au dus la rezultate atât de hotărâtoare încât o reluare a problemei să fi devenit inutilă. Cu toată tentația, căreia anevoie i

se sustrage pasiunea dialectică, de a intra într-o discuţie cu diverşi autori care s-au ocupat cu problema „explicaţiei“, nu o vom face decât incidental şi în termeni generali. Din poziţia unde ne găsim, e dată posibilitatea unei neaşteptate puneri la punct. Avem convingerea că filozofia şi-a pus singură obstacole menite să condamne la eşec sigur toate asalturile asupra acestei probleme. Cât timp teoreticienii, voind să analizeze cunoaşterea în tot ansamblul ei, s-au mărginit, fără să-şi dea seama, la analiza cunoaşterii pe care am numit-o paradiziacă, nu se putea încerca cu şanse de reuşită o definiţie a „explicaţiei“. Teoreticienii, neputând defini explicaţia, au sfârşit prin a voi să o elimine din ştiinţă şi să o înlocuiască prin simpla „descripţie“ a faptelor. Această semnificativă retranşare după „descripţie“ e o perfectă dovadă că teoreticienii cu pricina, încercând să cuprindă cunoaşterea în tot ansamblul ei, n-au cuprins decât cunoaşterea paradiziacă sau chiar numai o parte a acesteia. Cert lucru, cunoaşterea paradiziacă tinde cel mai adesea spre o „descripţie“ a faptelor. Şi ceea ce vrea să dea cunoaşterea luciferică e în cele din urmă o „explicaţie“ a faptelor. (De notat însă că şi în „cunoaşterea paradiziacă“ intervine „explicaţia“ într-o formă pe care o numim „similiexplicaţie“, de simplă aplicaţie cauzalistă, şi tot aşa în „cunoaşterea luciferică“ joacă un rol „descripţia“ în forma „descripţiei dirijate“.) A voi să elimini „explicaţia“ din ştiinţă şi din filozofie înseamnă în fond a anula cunoaşterea luciferică în întregul ei. Printr-o „descripţie dirijată“ se obţine uneori un echivalent al „explicaţiei“, dar aceasta nu înseamnă că „explicaţia“ e ceva de prisos şi că ne putem scuti de procedeele ei; asta înseamnă, din contră, că în „descripţia dirijată“, prin faptul că ea e „dirijată“, a pătruns o parte esenţială din chiar procedeele „explicaţiei“.

Pentru a lămuri sensul „explicaţiei“, n-ar trebui decât să dăm un rezumat al lucrării de faţă despre cunoaşterea luciferică. A „explica“ ceva înseamnă a deschide un mister, a revela pe un plan oarecare al cunoaşterii cripticul acestui mister şi a-l acorda indirect cu fanicul iniţial al acestui mister. *A „explica“* ceva *înseamnă a acorda indirect acest ceva cu cripticul revelat al acestui* ceva. „Explicaţia“ e procedeul complet, integral, al varierii calitative a unui mister în general. În cadrul cotidian al plus-cunoaşterii, „explicaţia“ consistă în procedeul atenuării calitative a unui mister. Nu există „explicaţie“ cu adevărat fără de o iniţială provocare a crizei luciferice în obiect. Nu există explicaţie cu adevărat fără revelarea pe un plan oarecare a cripticului

unui mister deschis. Nu există explicație cu adevărat fără de o acordare indirectă a fanicului şi cripticului revelat al unui mister deschis. Aceasta indiferent dacă explicația se verifică sau nu. Vorbim despre explicație în sine ca procedeu.

„Explicația“ a fost în chipul cel mai regretabil confundată cu diverse alte procedee, ceea ce a dus la o falsă definiție a ei.

Procedeele care au devenit prilejuri de confuzie sunt îndeosebi două:

1. S-a afirmat că a „explica“ *ceva* înseamnă a arăta „cauza“ acestui „ceva“.

2. S-a afirmat ca a „explica“ *ceva* înseamnă a reduce acest ceva la ceva mai „general“.

Câteva lămuriri cu privire la punctul 1, despre legătura posibilă între „explicație“ şi ideea de „cauzalitate“. Cu toate că suntem de părerea că tema „cauzalității“, asupra căreia s-a revărsat un potop de cerneală de la Kant încoace, ar trebui eliminată printr-un decret dictatorial din filozofie pentru cel puțin o sută de ani dacă nu mai mult, iată-ne în neplăcuta situație de a nu putea ocoli chestiunea aceasta, câtuşi de puțin simplă.

S-a făcut încă din străvechi timpuri o deosebire netă între o „cauzalitate eficientă“ şi o „cauzalitate finală“. Dacă am lărgi puțin sensul „cauzalității finale“ la ceea ce s-ar numi „cauzalitate magică“, am fi dispuşi să adoptăm, pentru necesitățile discuției ce urmează, vechea distincție. Vom face, aşadar, o deosebire între un concept pe care-l socotim autentic şi primar, al cauzalității, şi un concept secundar (gradul de autenticitate nu are fireşte nici o repercusiune asupra valabilității celor două concepte). Să numim ideea primară, autentică, de cauzalitate: „cauzalitate magică“, şi ideea secundară de cauzalitate să o numim „cauzalitate eficientă“. Li s-ar găsi şi alte nume, dar nu aceasta e de însemnătate, ci diferența reală de conținut dintre cele două concepte. În ce consistă această diferență? – Cauzalitatea magică exprimă o legătură între cauză şi efect, caracterizată prin aceea ca efectul, prin chiar conținutul său, manifestă o analogie interioară cu conținutul ca atare al „cauzei“. Acest fel de cauzalitate implică existența unei cvasiecuații interioare între cele două momente ale ei. Conceptul acesta se aplică categorial îndeosebi în domeniul psihofizic. Exemplele sunt din cele mai apropiate. Se iveşte în mine gândul să ridic brațul şi, după o clipă, cu un efort de voință, ridic

în adevăr braţul. „Efectul“ e repetarea, pe un plan fizic, al unui fapt virtual schiţat pe un plan psihic. În orice produs tehnic, în orice activitate artistică, în general în orice produs conştient al activităţii umane, găsim exemple ale acestei „cauzalităţi“. Primitivul e aproape exclusiv stăpânit de ideea cauzalităţii de cvasiecuaţie interioară. El crede că orice fenomen e produs pe această cale. Din pricina generalităţii şi aplicaţiei ei magice în mentalitatea primitivă, o numim „cauzalitate magică“. Ideea aceasta joacă un important rol şi în tehnica magică. Spre a obţine un efect dorit, primitivul săvârşeşte un act anticipat, prin care se imită într-un anume fel conţinutul ca atare al efectului vizat. Conceptul „cauzalităţii eficiente“ are alt sens. Sensul cauzalităţii eficiente e acel al unei legături necesare între „cauză“ şi „efect“ fără însă ca între cele două momente să existe vreo analogie de conţinut. Cauzalitatea aceasta exprimă o succesiune necesară între două fenomene care aparţin, desigur, aceleiaşi ordini de lucruri, dar care în afară de aceasta nu manifestă nici o analogie interioară. Expunem un strop de apă la frig, stropul îngheaţă. Între „expunerea la frig“ şi „solidificarea“ stropului de apă poate să existe o legătură necesară, cauzală, dar între cele două momente nu există în nici un caz o analogie de conţinut. În ce legătură ar putea să stea cele două genuri de „cauzalitate“ cu procedeul „explicaţiei“?

După cum rezultă din expunerile noastre, conceptul de „cauzalitate“ în ambele ei variante va avea o multiplă întrebuinţare:

1. O întrebuinţare „categorială“, în sens restrâns de „organizare“, adică o întrebuinţare „paradiziacă“, aplicându-se direct asupra materialului empiric.

2. O întrebuinţare ca „idee cu funcţie teorică“, în cadrul cunoaşterii luciferice.

3. O întrebuinţare ca „idee“ care dirijează observarea faptelor (această întrebuinţare, după cum ştim, constituie un echivalent al celei de sub 2; de aceea, vom vorbi numai despre modurile 1 şi 2).

Cât priveşte întrebuinţarea „categorială“ în sens restrâns a „cauzalităţii“, un exemplu: ridic braţul fiindcă vreau să-l ridic, potrivit unei idei anticipate actului. În această relaţie de fapte, gândul ridicării braţului şi efortul sunt a se socoti drept „cauză“ a actului. Aici materialul empiric ni se oferă cvasicategorial organizat. Aplicarea conceptului „cauzalităţii“ e în conjuncţie cu materialul asupra căruia se aplică. În celălalt exemplu, cu expunerea la frig şi îngheţarea stropului de

apă, frigul, expunerea stropului pot fi „cauza“ înghețării. Se aplică şi aici conceptul „cauzalității“ de-a dreptul asupra unui material, care prin conținutul său iese oarecum întru întâmpinarea conceptului. În ambele cazuri, prin aplicarea cauzalității se determină o relație de fapte. În ambele cazuri „cauza“ produce ceva, dar nu „explică“ acest ceva. În graiul de toate zilele, determinarea cauzei unui fenomen e socotită ca o „explicare“ a fenomenului. Acest abuz verbal al dicționarului obştesc nu trebuie să ne seducă în ce priveşte însemnătatea „explicării“ prin aplicarea directă a conceptului de „cauzalitate“. E vorba aici cel mult de o similiexplicare, care întru nimic nu poate să eclipseze sensul adevărat al „explicării“. Sub raport epistemologic, procedeul „explicării“ nu poate fi identificat cu aplicarea directă a conceptului „cauzalității“ asupra unui material dat.

Cât priveşte întrebuințarea teorică a conceptului de cauzalitate, ni se oferă un clasic exemplu în filozofia naturală a lui Aristotel. Stagiritul s-a întrebat: de ce piatra azvârlită cade la pământ? Răspunsul ce şi l-a dat a fost: piatra azvârlită cade la pământ fiindcă are în ea tendința, apetitul, de a ajunge la „locul ei natural“, ca pasărea la cuibul ei. În exemplul acesta, „materialul“ (căderea pietrei) e prefăcut în latură fanică a unui mister deschis. Pentru saltul în „cripticul“ misterului deschis, Aristotel a utilizat conceptul „cauzalității“ pe care o numirăm magică. Pe temeiul materialului fanic (căderea pietrei) şi al ideii „cauzalității“, se construieşte teoretic o *tendință* oarecum *psihică* a pietrei „spre ceva“. Pentru a acorda construcția teoretică cu materialul fanic, se recurge la ideea ciudată a „locului natural“ al pietrei. Avem aici o „explicație“ (indiferent de valabilitatea ei) a căderii pietrei la pământ. Ea nu consistă propriu-zis în arătarea exclusivă a „cauzei“ unui fenomen, ci în întrebuințarea conceptului de cauzalitate ca scândură de salt în „cripticul“ unui fenomen şi în revelarea sau construirea teoretică a accesoriilor, prin care se acordează indirect cripticul revelat al acestui fenomen cu latura sa fanică. (Pentru a obține o „explicație“ a acestui fenomen se putea recurge şi la altă idee cu funcție teorică decât aceea a cauzalității magice. În orice caz, conceptul de cauzalitate are aici un rol „explicativ“ nu prin sine, ci prin funcția ce o dobândeşte în cadrul cunoaşterii luciferice.) Înainte de a arăta cu ultimă precizie în ce consistă „explicarea“ unui fapt, să mai amintim un exemplu de „explicare“ în care figurează conceptul de „cauzalitate“. Am văzut în altă parte cum Freud a utilizat teoric

conceptul cauzalităţii eficiente în domeniul materialului psihic, pentru a revela *cripticul* unui „mister deschis". (Inconştientul ca substrat al fenomenelor de conştiinţă.) Conceptul de cauzalitate a fost şi în cazul lui Freud utilizat „teoric", ca un moment integrant în sistemul de acte al cunoaşterii luciferice, în vederea revelării cripticului unui material dat şi al acordării cripticului revelat cu materialul dat, adică în vederea atenuării calitative a unui mister deschis. „Explicaţia" se pare deci că nu consistă într-un singur act, cum ar fi acela al arătării „cauzei" unui fenomen, ci într-un ciclu de acte, într-un sistem de acte, propriu tocmai cunoaşterii luciferice.

Ideea de „explicaţie" nu e solidară cu aceea a cauzalităţii. Conceptul cauzalităţii poate să fie însă utilizat într-o „explicaţie". A aplica categoria cauzalităţii asupra unui material empiric e un act de cunoaştere paradiziacă, ce nu are nici o legătură cu „explicaţia". Cauzalitatea aplicată în zona cunoaşterii paradiziace are cel mult semnificaţia unei „similiexplicaţii".

S-a mai afirmat că a „explica" ceva înseamnă a reduce acest ceva la ceva mai „general". E suficient să ne amintim cele spuse despre „cunoaşterea luciferică", pentru a înţelege că şi această definiţie e foarte lăturalnică. „Explicaţia" e şi de astă dată confundată cu un procedeu al cunoaşterii paradiziace, şi anume cu acela al subsumării logice la concepte tot mai generale, ierarhic orânduite. Nu se poate tăgădui că „explicaţia" are uneori aspectul unei reducţii la „general" a unui „fapt" sau „relaţii de fapte". Dar, pentru a fi „explicaţie", această reducţie a unui fapt sau relaţii de fapte la ceva mai general trebuie să îndeplinească condiţii cu totul speciale. Care sunt aceste esenţiale condiţii? Spre a dobândi o demnitate „explicativă", reducţia unui „fapt" sau a unei „relaţii de fapte" la ceva mai *general* trebuie să aibă loc nu în cadrul cunoaşterii paradiziace, ci în cadrul cunoaşterii luciferice, adică, prin formularea faptului mai general sau a relaţiei mai generale, trebuie să se reveleze *cripticul* „faptului" iniţial sau al relaţiei de fapte iniţiale. În alţi termeni, vom obţine o „explicaţie" numai când un mister deschis îndură prin reducţia la ceva mai în general o atenuare calitativă (o variere calitativă).

Când afirmăm: „Soarele produce căldură în atmosferă", avem latitudinea să dăm acestei constatări, după ce vom fi constatat şi alte relaţii de fapte analoage, o expresie mai generală: „unele corpuri luminoase produc schimbări calitative ale mediilor pe care le luminează".

Cu aceasta am efectuat o reducție a unei relații de fapte la o relație mai generală. Reducția aceasta, oricât de abstractă, nu depășește însă fenomenalul. Formula „constată" dar nu „explică" nimic. Formula concentrează într-o abstracțiune o serie de relații analoage. Ea reduce *numeric* o serie de *mistere latente* ale lumii. Ea rămâne în limitele cunoașterii paradiziace. Când însă Maxwell a formulat teza: „lumina e de natură electromagnetică" sau, mai precis, „fenomenele de lumină și cele electromagnetice sunt identice ca natură", reducea desigur fenomene mai puțin generale la ceva mai general. Acest *mai general* reprezintă însă ceva *criptic* față de fenomenele în discuție. Reducția lui Maxwell are darul să însemne – în măsura în care prin ea se revelează cripticul unor fenomene – și o „explicație" a fenomenelor. (În „explicație" intră însă, în afară de reducția aceasta, și anume acte intelectuale de determinare a unor accesorii, prin care se lămurește diferența fanică a fenomenelor în chestiune. Maxwell lămurește diferența fanică dintre fenomenul lumină și fenomenul electromagnetic prin diferența de lungime a undelor, care ar constitui firea lor.) Alt exemplu: „Lumina stelei Sirius, traversând dispozitivele unui spectroscop, dă naștere unei fâșii spectrale în care linia fraunhoferiană F suferă deplasări când spre roșu, când spre violet." Această constatare cuprinde complicate relații de fapte. Dar știința, din chiar momentul când se făcea această constatare, era în fericita situație de a o putea lămuri. Știința explică faptele în chestiune cu principiul lui Doppler și prin împrejurarea, construită teoretic, că Sirius se depărtează sau se apropie de Pământ. Prin raportarea esențială a faptelor în discuție la principiul lui Doppler, o relație de fapte optice e redusă la ceva mai *general* (mai general deoarece principiul lui Doppler se aplică și în domeniul *acustic*). Reducția la ceva mai general e întovărășită însă, în exemplul de față, de un act prin care se revelează *cripticul* faptelor optice. De aceea, formula prin care se dă expresie acestui „mai general" (principiul Doppler) poate să constituie momentul principal al unei „explicații". Constatarea cu privire la spectrul lui Sirius putea foarte bine să dobândească o formulare mai generală, fără ca prin această simplă generalizare să se obțină vreo „explicare" a faptelor. Era lesne să se facă prin inducție saltul la ceva general rostindu-se, de exemplu, propoziția următoare: „Lumina oricărui astru, traversând dispozitivele unui spectroscop, dă naștere unor fâșii spectrale cu linii fraunhoferiene fixe sau mișcătoare." Formula, indiferent

de valabilitatea ei, e mai generală decât cea iniţială, dar n-are nici o potenţă explicativă în raport cu aceasta. „Explicaţia“ nu e deci solidară nici cu procedeul reducerii la ceva general a unui fapt. Dar uneori reducţia la general, îndeplinind şi alte condiţii, poate constitui un moment al explicaţiei.

„Explicaţia“, termen rezumativ pentru procesul sau sistemul de acte prin care un mister deschis e atenuat sau în genere transformat în calitatea sa, nu e identică nici cu arătarea „cauzei“ unui fenomen, nici cu reducerea unui fenomen la un ce mai „general“. Desigur că într-o „explicaţie“ ideea de cauzalitate sau procedeul reducerii la „general“ pot să joace incidental un important rol, dar prin oricare din cele două procedee se obţine o „explicaţie“ numai când prin ideea de cauzalitate sau prin reducţia la „general“ se face un salt în cripticul unui mister. Fără de saltul în criptic nu există „explicaţie“.

E îndeobşte cunoscută diferenţa ce se face, tocmai în legătură cu întrebuinţarea conceptului de cauzalitate şi a procedeului reducţiei la general („tipuri“, „legi“), între ştiinţele istorice propriu-zise şi ştiinţele exacte. După unii teoreticieni ai cunoaşterii, ştiinţele exacte şi istorice diferă radical prin natura lor. „Individualul“, „generalul“, „cauzalitatea“ ar avea tâlcuri diverse şi ar suferi şi diverse deplasări de accent, după cum sunt utilizate în ştiinţele istorice sau în ştiinţele exacte. Ar trebui să ne depărtăm prea mult de subiectul nostru dacă ni s-ar cere să intrăm şi în discuţia acestor chestiuni. Le atacăm deci prin tangenţă. Afirmăm: indiferent de rolurile şi sensul pe care „cauzalitatea“ sau reducţia la „general“ le dobândeşte în ştiinţele exacte (naturale) sau în ştiinţele istorice, „explicaţia“ ca procedeu e totdeauna aceeaşi. „Explicaţia“ va îndeplini totdeauna condiţiile înşirate de noi, fie că ea are loc în domeniul ştiinţelor exacte naturale, fie că ea are loc în „istorie“ sau în „ştiinţele spiritului“. „Explicaţia“ înseamnă totdeauna revelarea cripticului unui mister deschis (suplimentar: acordarea indirectă a cripticului revelat cu fanicul iniţial al misterului deschis). Explicaţia consistă în atenuarea sau, mai general, în varierea calitativă a unui mister deschis. Explicaţia e susceptibilă, dincolo de această definiţie, de diverse variante care, prin faptul că sunt accidentale, nu ţin de definiţia ei ca atare.

Una din variantele „explicaţiei“ e aceea prin care un fenomen sau mai bine zis mai multe fenomene sunt reduse la un „fenomen originar“ (arhetipic). „Cripticul“ revelat prin acest procedeu se dovedeşte

a fi mai apropiat de fanicul misterului deschis decât se arată în genere cripticul revelat prin alte procedee. Totuşi, şi în cazul reducţiei la un „fenomen originar“, conţinutul ca atare al „fenomenului originar“ diferă de conţinutul fenomenelor explicate prin el. Goethe a aplicat procedeul reducţiei la fenomenul originar în teoria culorilor, în morfologia plantelor etc. Goethe explică toate culorile ca apariţii derivând dintr-un amestec în diverse proporţii şi în diferite împrejurări al „luminosului“ cu „întunecatul“. Formele plantelor sunt după Goethe variante ale „foii“. Astăzi acest procedeu[1] e stăruitor şi cu răsunător succes aplicat în filozofia istoriei, în morfologia culturii. Ideea de „stil“ bunăoară, ca fenomen originar, serveşte drept bază reductivă a tuturor manifestărilor spirituale ale unei epoci oarecare. În ideea de „stil“ ca fenomen originar se revelează „cripticul“ tuturor apariţiilor culturale ale unei epoci.

„Explicaţia“, deşi susceptibilă de diverse variante, are totdeauna acelaşi sens, definit în esenţă prin faptul îndreptării ei asupra cripticului unui mister deschis şi prin faptul implicării unui sistem întreg de operaţiuni de variere calitativă a unui mister deschis. Identificând astfel „explicaţia“ cu varierea calitativă a unui mister deschis, e locul să concludem că „explicaţia“ posedă atâtea moduri câte moduri fundamentale posedă cunoaşterea luciferică. Există, cu alte cuvinte, o „plus-explicaţie“, o „zero-explicaţie“, o „minus-explicaţie“.

CRIPTICUL ŞI HIATUL

S-a remarcat, desigur, că în expunerile noastre am vorbit tot timpul despre misterele existenţei, întrucât ele ajung în atingere cu cunoaşterea înţelegătoare. Într-o teorie a cunoaşterii ne interesează numai soarta şi metabolismul acelor mistere cu care cunoaşterea înţelegătoare ia contact. Am văzut care sunt variantele posibile pe care cunoaşterea înţelegătoare le imprimă misterelor care intră în conul ei de lumină (mistere latente, mistere-hiaturi, mistere deschise, mistere atenuate, mistere permanentizate, mistere potenţate). În afară de aceste mistere cu specificul lor metabolism epistemologic, trebuie, fireşte,

1. Am analizat procedeul mai pe larg în eseul intitulat *Fenomenul originar*, Ed. Cartea Vremii.

să admitem o infinitate de mistere care *încă* n-au ajuns sau nu vor ajunge *niciodată* să ia contact cu cunoaşterea înţelegătoare. Ele formează masa necunoscutului *neactual* pentru cunoaştere. Ele sunt misterele cu desăvârşire exterioare cunoaşterii înţelegătoare, mistere despre care nu se poate afirma nimic, decât doar că ele s-ar revela cunoaşterii înţelegătoare (dacă s-ar revela) în chipul aceloraşi variante stabilite pentru misterele care fac act de prezenţă în zona cunoaşterii. Există deci pentru cunoaştere un necunoscut *actual* şi *neactual*, mistere *actuale* şi *neactuale.* (Actualul nu are nici un sens temporal, ci sensul mai general de „prezenţă" în obiectivul unui act de cunoaştere.) Ştim care e metabolismul misterelor actuale, adică al acelora care intră în obiectivul cunoaşterii înţelegătoare. Despre cele neactuale putem afirma că ele ni s-ar înfăţişa în chipul aceloraşi variante, dacă ar deveni actuale. Interesant e că teoreticienii cunoaşterii, vorbind despre „necunoscut" sau despre „mistere", au înţeles prin aceşti termeni de obicei necunoscutul şi misterele neactuale, cu care cunoaşterea înţelegătoare încă n-a luat sau nu va lua niciodată contact. Astfel, teoreticienii au trecut cu vederea faptul, de o neasemănată importanţă, al misterului care intră în obiectivul cunoaşterii ca „mister" şi care ca obiect al cunoaşterii e susceptibil de un complicat, dar nespus de clar, *metabolism.*

Necunoscutul actual, singurul de care ne putem ocupa, adică necunoscutul care face ca atare act de prezenţă în cunoaştere, îşi are şi el variantele, după cum figurează ca termen în cunoaşterea paradiziacă sau în cunoaşterea luciferică. Cele două înţelesuri ale „necunoscutului actual au fost stăruitor confundate. Dar răul nu e iremediabil.

Există un „necunoscut" care are semnificaţia unui simplu „hiat", a unei simple lipse, a unui simplu interval în limitele cunoaşterii paradiziace. Acest „necunoscut" se desenează pe planul empiric al lumii. „Necunoscutul" acesta, având semnificaţia unui simplu „hiat", a unui interval, a unui gol juxtapus sau interpolat celorlalte obiecte, e sub raport epistemologic expresia negativă a obiectului, un echivalent cu semn negativ al lucrului sau fenomenului. Acest fel de „necunoscut" nu trebuie confundat cu „necunoscutul" care ia aspectul „cripticului" unui mister deschis. Spre a parveni să cunoască ceea ce e încă „lipsă", cunoaşterea paradiziacă n-ar trebui decât să-şi lărgească, să-şi completeze experienţa, indiferent dacă această completare e totdeauna posibilă sau nu. Pentru a ajunge să reveleze ceea ce e

„criptic“, cunoaşterea luciferică trebuie să facă un salt dincolo de ce e simplă experienţă cu ajutorul unei idei, aceasta chiar şi atunci când cunoaşterea luciferică se ataşează la experienţă prin observaţie dirijată. Necunoscutul-hiat al cunoaşterii paradiziace e o minus-experienţă (care poate fi şi definitivă), necunoscutul-criptic al cunoaşterii luciferice înseamnă o depăşire şi cel mai adesea o transcendere încă nerealizată, dar postulată, a simplei experienţe. Necunoscutul-hiat se *juxtapune* „cunoscutului“. Necunoscutul-criptic e înzestrat cu un accent esenţial faţă de cunoscutul-fanic şi se *substituie* în anume sens cunoscutului.

În legătură cu „necunoscutul“ e dată posibilitatea unui fel de „similiprobleme“ (sau problemoide) în cadrul cunoaşterii paradiziace. Cunoaşterea paradiziacă e ataşată la lumea empirică (deşi ea poate avea drept „obiect“ şi imaginarul, şi conceptualul; aceasta când imaginarul şi conceptualul sunt la rândul lor privite ca „fapte date“). În limitele lumii empirice, conceptual determinată, se întâmplă să se ivească „hiaturi de cunoaştere“. Când cunoaşterea procedează la întregirea ipotetică a acestor hiaturi, recurgând la indicii empirice, prin construcţii mentale de natură virtuală-empirică, în aşa fel ca întregul completat să corespundă unor concepte cu corespondenţe iarăşi empirice, se poate afirma că „cunoaşterea“ nu depăşeşte limitele cunoaşterii paradiziace. Or, tocmai în limitele indicate e imaginabilă posibilitatea unor similiprobleme şi similiteorii în cadrul cunoaşterii paradiziace. În adevăr, când ne găsim în faţa unui „hiat“, căutăm totdeauna indicii empirice, pe temeiul cărora să umplem hiatul. Vorbim în cazul acesta despre o similiproblemă; ea comportă o „soluţie“ (când similiproblema e complicată, ea va comporta o similiteorie). Un exemplu: facem săpături în pământ şi dăm peste un corp de marmură; după aparenţe e un braţ uman. De aici se cască pentru cunoaştere un „hiat“. Hiatul trebuie umplut. Braţul de marmură îl vom socoti indiciu, după care ne vom orienta în întregirea, pe cale mentală, a „hiatului“. Întregirea o facem pe un plan ipotetic, dar astfel ca întregirile noastre imaginare să nu depăşească virtualmente empiricul şi aşa ca „hiatul umplut“ să corespundă unui „concept“ cu corespondenţă empirică. Vom emite părerea: ne găsim în faţa unei „statui“. Săpând mai departe, se poate întâmpla ca experienţa lărgită să confirme „soluţia“. Dar tot aşa s-ar putea ca soluţia să nu se confirme. În cazul din urmă, însăşi experienţa se va fi însărcinat

cu umplerea „hiatului“. Exemplul e simplu. S-ar putea găsi la fiecare pas exemple mai complicate de întregire de „hiaturi“ pe planul fenomenelor, faptelor, lucrurilor, proceselor, evenimentelor; exemple care, oricât de complicate, s-ar încadra tot la acest capitol al cunoaşterii paradiziace. De câte ori pe planul empiric al cunoaşterii se deschide un „hiat“ pe care încercăm să-l umplem pe cale mentală cu un material virtual-empiric, astfel încât să corespundă unui concept cu corespondenţă tot empirică – punem o similiproblemă în cadrul cunoaşterii paradiziace şi încercăm să-i dăm „o soluţie“ în acelaşi cadru. Aceste similiprobleme cu soluţiile lor n-au nimic comun cu problemele şi soluţiile aşezate în cadrul cunoaşterii luciferice. „Hiatul umplut“ şi „cripticul revelat“ se deosebesc profund. „Hiatul umplut“ se *adaugă* pur şi simplu lumii empirice; „cripticul revelat“ se *substituie* unui fenomen sau complex de fenomene. „Hiatul umplut“ sporeşte cunoaşterea cu încă un obiect, dar nu atenuează (variază) calitativ un mister deschis. „Hiatul umplut“ nu e în tensiune interioară cu „indiciile“ după care a fost umplut, ci într-un raport de indiferenţă, de simplă completare, cu ele. „Cripticul revelat“ e totdeauna în raport de tensiune cu fanicul, căruia totuşi în anume sens el i se *substituie.* Deosebirea dintre o „similiproblemă“ ce se pune adesea în limitele cunoaşterii paradiziace şi o „problemă“, aşa cum aceasta se pune în zona cunoaşterii luciferice, trebuie căutată în deosebirea dintre „hiat“ şi „criptic“.

INCONVERTIBILITATEA IRAŢIONALULUI

Ideile expuse despre cunoaşterea luciferică şi structura ei, despre bifurcarea cunoaşterii în genere, despre topografia misterelor răsfrâng o nouă lumină şi asupra problemei iraţionalului în filozofie.

Pentru studiul nostru strict circumscris, nu vine în discuţie decât iraţionalul ca factor epistemologic. Dacă privim sub unghi pur teoretic, fără a ţine seama de fapte, raporturile posibile dintre conceptul iraţionalului şi cel al misterului, se poate afirma că „misterul“, în cele mai multe din variantele ce i le-am stabilit, nu implică în chip *necesar* „iraţionalul“. Sub unghi pur logic, un „mister deschis“ nu trebuie numaidecât să fie „iraţional“; orice mister deschis ar putea să

fie în „cripticul“ său ceva „rațional“ şi totuşi să aibă pentru cunoaştere, înainte de revelarea cripticului, caracterul unui „mister deschis“. Tot aşa, „misterul permanentizat“ poate să fie în sine rațional şi să aibă numai în raport cu cunoaşterea, din diverse pricini subiective şi obiective, caracterul unui „mister permanentizat“. Sigur e însă că „misterul radicalizat“ reprezintă în orice caz ceva irațional. Dar atacând problema epistemologică a „iraționalului“, avem datoria să vorbim nu numai despre aceste vagi raporturi *posibile* între variantele „misterului“ şi „irațional“. Ne interesează mai presus de toate raporturile lor pe baza faptelor fundamentale, cu care avem de a face realmente în cadrul cunoaşterii. Şi raporturile acestea sunt departe de a fi identice cu cele „posibile“ amintite. „Iraționalul“ are un rol copleşitor, aproape de destin dominant, câtuşi de puțin periferial, în firea şi în expansiunea cunoaşterii.

De ce moduri e susceptibil „iraționalul“, aşa cum el apare în limitele cunoaşterii paradiziace?

Cunoaşterea paradiziacă e pusă în fața „obiectului“ său. Acest obiect e, după cum ştim, cel mai adesea „concret“. (Sau un concret conceptual abstractizat.) Se ştie că cunoaşterea paradiziacă nu poate să epuizeze concretul decât printr-un proces infinit de determinații conceptuale. Oricâte determinații conceptuale ar acumula cunoaşterea paradiziacă asupra „concretului“, acesta se va dovedi de neistovit şi nu va ceda niciodată asimilării sale totale. „Concretul“ se manifestă sub acest raport ca un ce „irațional“, el solicită pentru determinarea sa rațională un proces nelimitat. Iraționalul e în acest caz echivalentul unui proces de raționalizare infinit. Iraționalul e în acest caz „irațional“ fiindcă depăşeşte orice act izolat de raționalizare.

Dar în zona cunoaşterii paradiziace întâlnim iraționalul şi în înțeles de „antilogic“ (ca sinteză antinomică), aceasta pe planul conceptelor. Cunoaşterea paradiziacă operează cu o seamă de „concepte“ care, sub unghi pur logic, reprezintă ceva „antinomic“. Ne aducem aminte de un asemenea concept încă din introducerea la acest studiu. Exemplul la care ne referim e conceptul de „devenire“, care logiceşte se dizolvă în antinomia intenabilă „existență–neexistență“ şi care totuşi e pozitiv afirmată ca expresie conceptuală a iraționalului ca atare. Asemenea concepte sunt „iraționale“ în sensul că logiceşte ele sunt de neconceput.

Mai întâlnim în marginile cunoaşterii paradiziace iraţionalul şi în alt sens. Cunoaşterea paradiziacă posedă concepte cărora nu le corespunde ceva concret, precis limitat – o seamă de concepte care îşi găsesc justificarea tangenţială în anume procese intelectuale infinite (număr infinit, spaţiu infinit, timp infinit). Conceptele de acest fel sunt iraţionale în sensul că fixează, ca „împlinit", ceva ce se împlineşte fără sfârşit.

O altă variantă a iraţionalului, tot din domeniul cunoaşterii paradiziace, e şi următoarea. Ştim că cunoaşterea implică o echivalenţă sui-generis, adică iraţională, între un „material concret" şi „categoria" care înglobează prin debordare acest material concret. Această echivalenţă iraţională e implicată în orice concept, întrucât în orice concept se cuprind *eo ipso* anume aplicări categoriale asupra unui material concret.

Stabilim deci, în aşezările cunoaşterii paradiziace, cel puţin patru variante ale iraţionalului. Cum cunoaşterea paradiziacă operează cu *concrete* şi cu *concepte* (în „conjuncţie" cu aceste concrete), afirmăm, fără teama de a fi contrazişi, că nu există nici un pas cognitiv de natură paradiziacă în care să nu fie implicat sau care să nu reprezinte, într-un chip oarecare, ceva *iraţional.*

Ce aspecte dobândeşte iraţionalul în cadrul cunoaşterii luciferice? – Să iscodim pe rând modurile fundamentale ale acesteia. În zona plus-cunoaşterii, „un mister deschis" e susceptibil de o atenuare calitativă. Dacă prin procesul de atenuare calitativă a unui „mister deschis" ar fi dată posibilitatea să ajungem la o teză care ar reprezenta o desăvârşită convertire a misterului deschis în ceva „raţional", ar trebui să eliminăm conceptul „iraţionalului" din zona plus-cunoaşterii. Iraţionalul ar fi în cazul acesta o aparenţă provizorie, menită să se dizolve în momente raţionale. Or, situaţia în limitele plus-cunoaşterii e cu totul alta. Misterele, odată deschise şi atenuate, stârnesc un proces indefinit de redeschideri. Un „mister deschis" şi calitativ atenuat prin procedeele plus-cunoaşterii e „iraţional", în sensul că procesul de revelare a cripticului nu e niciodată încheiat şi se pierde prin etape succesive în indefinit.

La acest „iraţional" trebuie să adăugăm „misterele permanentizate" ale zero-cunoaşterii, care sunt iraţionale într-un sens mai intens, întrucât ele se aşază dincolo de „procesul indefinit" de plus-revelare a „cripticului". „Misterele permanentizate" transcend prin definiţie

posibilitățile inerente ale cunoașterii luciferice de a revela cripticul prin plus-procedee. În măsura acestei transcenderi, ele vor fi și mai iraționale decât misterele plus-cunoașterii.

Cât privește „misterele radicalizate“ ale minus-cunoașterii, acestea sunt evident iraționale, întrucât ele sunt „antinomice“ în chiar formularea lor.

După această trecere în revistă a „iraționalelor“, să le facem suma. Adăugând la tipurile „iraționalului“ proprii cunoașterii paradiziace pe cele care figurează în câmpul cunoașterii luciferice, vom obține următoarele tipuri de „irațional“:

1. Iraționalul concretului (acesta solicită un proces infinit de determinații conceptuale).

2. Iraționalul conceptelor dialectice (acestea conțin antinomii latente).

3. Iraționalul conceptelor infinitului (acestea implică drept încheiate procese nesfârșite).

4. Iraționalul implicat genetic de orice concept (plăsmuirea oricărui concept implică o ecuație între un ce „categorial“ și un anume „material“, momente între care nu există decât o incompletă ecuație).

5. Iraționalul oricărui „mister deschis“ (plus-revelarea cripticului solicită un proces indefinit).

6. Iraționalul oricărui mister permanentizat (acesta transcende posibilitățile revelatorii ale plus-cunoașterii).

7. Iraționalul misterelor radicalizate (acestea conțin antinomii pe față).

Făcând cunoștință cu diversele tipuri ale iraționalului, cititorul se va întreba, cu nedumerire, unde va mai plasa „raționalul“. Cele șapte tipuri de irațional epuizează anume tot ce poate fi obiect al cunoașterii paradiziace și luciferice. Stingem focul acestei nedumeriri cu un răspuns prompt: „raționalul“ nu are loc printre obiectele „cunoașterii“. „Raționalul“ poate fi cel mult *obiect* al „gândirii“; el aparține „logicii“. În câmpul epistemologic, adică al cunoașterii în contact cu existența, cu „lumea“ (chiar dacă această „lume“ ar fi o simplă iluzie), nu întâlnim raționalul ca „obiect“ propriu-zis. „Raționalul“ există totuși și în câmpul epistemologic, dar în alt chip decât cel al „obiectuiui distinct“. „Raționalul“ există sub forma reductibilității în genere a „iraționalului“. Reducția mai multor concrete la un singur concept sau ceea ce am numit reducție numerică a

misterelor latente, precum şi reducţia sau varierea calitativă a misterelor deschise reprezintă ceva *raţional*, dar numai reducţia în sine, nu rezultatele ei. Prin reducţie, fie numerică, fie calitativă, iraţionalul nu dispare, ci e înlocuit prin alt iraţional. Raţionalitatea existenţei consistă în reductibilitatea numerică sau calitativă a iraţionalului, dar câtuşi de puţin în înlocuirea iraţionalului prin ceva „raţional". În lumea cunoaşterii, raţionalul nu se juxtapune iraţionalului, ca o realitate altei realităţi. Raţionalul înseamnă numai un raport de reductibilitate între iraţionale. Suntem cu această teză la un cap de pod de o importanţă strategică de primul ordin. Situaţia, îmbrăţişată cu privirea din acest punct, permite un argument decisiv în favoarea minus-cunoaşterii. În adevăr, dacă progresul cunoaşterii, atât al celei paradiziace cât şi al celei luciferice, nu se face, cum atât de greşit se interpretează, de la „iraţional" la „raţional", ci de la multe „iraţionale" la un singur „iraţional" sau de la un iraţional complex la un iraţional mai elementar, şi dacă raţionalizarea în domeniul cunoaşterii consistă doar în această reductibilitate în sine a iraţionalului, fără ca iraţionalul să contenească a fi iraţional, nu ştim de ce nu s-ar admite toate posibilităţile de reducere ale iraţionalului, adică alături de reducţia numerică şi de reducţia calitativă în sens plus şi zero – şi varierea (reducţia) în sens minus. Prin „raţionalizare" sau, cu alte cuvinte, prin „reducere", s-ar obţine uneori radicalizarea „misterului". Un mister complex ar fi, în cazuri cu totul speciale şi din punct de vedere epistemologic foarte condiţionate, redus la un mister radicalizat, mai elementar, dar mai profund. Cum nicăieri cunoaşterea în contact cu „lumea" nu izbuteşte să înlocuiască iraţionalul prin „raţional", cum cunoaşterea reuşeşte doar să imprime o variaţie iraţionalului, nu ştim de ce nu s-ar admite să se imprime iraţionalului toate variaţiile pe care el le comportă, adică şi variaţia epistemologică în direcţie minus.

Faţă de această teză extremă despre dominaţia iraţionalului, se ridică o seamă de alte teze mai moderate sau de un conţinut tocmai contrar. Între tezele acestea, cea mai simplistă e că iraţionalul ar fi numai aparent şi că odată şi odată va putea fi înlocuit cu „adevăruri" în esenţa lor absolut *raţionale.* Foarte frecventă e şi opinia după care existenţa ar fi alcătuită din felii de iraţional şi din felii de raţional juxtapuse. Aceste teze nu le putem nicidecum iscăli; întâia, în întregul ei, nu e compatibilă cu părerile noastre despre cunoaşterea

luciferică; prin adoptarea ei, minus-cunoaşterea ar deveni de prisos, iar zero-cunoaşterii i s-ar îngădui numai existența şi durata unui penibil provizorat. A doua teză însă, după care raționalul şi iraționalul se juxtapun, e, ca şi teza noastră (după care raționalul nu înseamnă decât reductibilitatea iraționalului, în înțeles numeric şi în înțeles de variere calitativă, iraționalul nefiind întovărăşit de nici o existență rațională distinctă), compatibilă cu părerile despre plus, zero şi minus-cunoaştere. Dar teza în chestiune nu rezistă unui examen filozofic mai insistent. Se constată, cu istoria metafizicii şi a ştiințelor la îndemână, că niciodată cunoaşterea paradiziacă şi cunoaşterea luciferică n-au izbutit, în nici una din pozițiile lor, să fixeze ceva *absolut rațional*, adică momente care să nu cuprindă nici o depăşire a raționalității şi nici o contradicție, latentă sau fățişă. Cât timp cunoaşterea operează cu „concrete" şi cu „concepte" (despre care ştim în ce raporturi stau), un *rezultat* absolut *rațional* al cunoaşterii e imposibil. Ni se va replica: există totuşi judecăți care sunt absolut raționale! Despre orice lucru se poate afirma, bunăoară, că el e el însuşi (A=A). E adevărat, dar aici nu e propriu-zis vorba de un act de „cunoaştere înțelegătoare" (paradiziacă sau luciferică), care în afară de raportarea formală a unui lucru la sine însuşi implică totdeauna o afirmație despre conținutul ca atare al lucrului, aşa cum el se prezintă sau aşa cum îl bănuim în ceea ce el ne ascunde. Avem de a face cu acte de „cunoaştere înțelegătoare" numai atunci când prin actele în chestiune se determină conceptual un ce concret, când se determină conceptual un obiect mai general, fixat deja printr-un concept, când se deschide un mister şi se imprimă o variație calitativă acestui mister. O propoziție prin care un lucru e raportat la sine însuşi după modelul A=A nu e conținutul unui act de „cunoaştere înțelegătoare"; ea exprimă de fapt numai modul cum lucrul e „gândit". Propoziția A=A condensează în sine modul de a „gândi" în genere un lucru. Propoziția reprezintă ceva „rațional", dar, aplicată asupra unui lucru, ea nu reprezintă „o cunoaştere înțelegătoare" a lucrului în chestiune. Propoziția A=A reprezintă simbolic un mod fundamental al „raționării" şi ca atare, evident, ea trebuie să fie „rațională" în sens *absolut* (prin ceea ce însă nu afirmăm *nimic* cu privire la caracterul de absolută necesitate a aplicării ei). Invităm cititorul la un efort de diferențiere ce ni se pare inevitabil. Noi nu vorbim despre modurile raționării, care sunt desigur raționale, ci despre pozițiile

cunoaşterii înţelegătoare, despre conţinuturile ei ca atare, susceptibile desigur de a fi raţional raportate la ele înseşi sau între ele. Aceste „conţinuturi“ sunt totdeauna iraţionale în unul din sensurile pe care le-am înşirat.[1] Astfel, dacă lărgim sensul raţionalului dincolo de cunoscutele clasice principii de „gândire“ şi socotim ca moduri de „raţionalizare“ şi operaţiile cunoaşterii paradiziace şi ale cunoaşterii luciferice, constatăm că prin „raţionalizare“ putem să reducem numeric iraţionalul şi că tot aşa putem să-i imprimăm variaţii. Nu e mai puţin adevărat însă că iraţionalul persistă de fiecare dată în altă formă. Iraţionalul e „raţionalizabil“ în sensul unei reducţii la mai abstract sau în sensul varierii sale calitative, dar nu e *convertibil* în ceva *raţional.* Vom atribui rezultatului pe care tocmai l-am formulat valoare de principiu. Să-l numim: principiul inconvertibilităţii iraţionalului.

Inconvertibilitatea iraţionalului în raţional ar explica la perfecţie toate eşecurile filozofiei, ce şi-a pus ca mândră ţintă devorarea iraţionalului.

Veacuri de-a rândul alchimiştii s-au străduit să producă aur pe cale chimică. Eşecurile consecutive au avut drept rezultat formularea

---

1. Judecăţile pe care Kant le-a numit „analitice“ şi care s-ar părea că reprezintă însăşi raţionalitatea sunt raţionale numai sub un aspect. Momentele cognitive cu care inevitabil operează aceste judecăţi implică însă totdeauna iraţionalul. Raţionalul acestor judecăţi consistă în raportarea a două iraţionale. „Iraţionalul“ e totdeauna într-un chip oarecare prezent în conţinuturile cognitive raportate „raţional“ unul la celălalt. – În legătură cu acestea, trebuie să spunem un cuvânt şi despre „raţionalitatea“ matematicii. „Raţionalitatea“ matematicii ca obiect al gândirii nu e totuna cu „aplicarea“ matematicii în cadrul cunoaşterii paradiziace şi în cadrul cunoaşterii luciferice. În „aplicarea“ matematicii se amestecă totdeauna şi anume factori iraţionali proprii obiectului cunoaşterii paradiziace şi luciferice. De altfel şi în matematică, ca obiect de gândire, intervin factori iraţionali; să ne gândim bunăoară la factorul „spaţiu“ ca rezervor al elementelor geometriei. Mai mult: în *Eonul dogmatic* am semnalat analogia profundă de procedeu ce există între o formulă de minus-cunoaştere şi anume formule paradoxale din matematica înaltă a „mulţimilor“ (în legătură cu ideea transfinitului). Ştim că o seamă de matematicieni şi filozofi s-au străduit să demonstreze că matematica „mulţimilor“, în legătură cu ideea transfinitului, e absolut raţională. Strădaniile acestea rămân însă ineficace. Ele reamintesc foarte de aproape strădaniile inutile ale acelora care au voit să „demonstreze“ postulatul lui Euclid.

unei idei: la temeiul combinațiilor chimice trebuie să stea, ca un factor invincibil pe cale chimică, „elemente constante, netransformabile". Dacă aurul ar fi el însuşi un asemenea „element", eşecurile încercărilor tinzând la fabricarea lui chimică ar deveni dintr-odată foarte explicabile. Încercările eronate ale alchimiştilor n-au fost inutile, căci prin ele s-a ajuns la o descoperire de o excepțională importanță. Matematicienii s-au străduit, încă din Antichitate, să „demonstreze" propoziția cunoscută sub numele „postulatul lui Euclid" („printr-un punct în afară de o linie dreaptă se poate descrie o singură dreaptă paralelă cu ea"). Toate încercările au eşuat. Neizbutindu-se, matematicieni ca Gauss, Bolyai şi alții au emis ideea că postulatul lui Euclid nu se poate demonstra şi că, neavând caracter de necesitate, de fapt el poate fi înlocuit cu alte propoziții. Astfel au luat ființă paradoxalele geometrii noneuclidiene. La o descoperire de aceeaşi anvergură s-a ajuns şi prin strădaniile zadarnice în jurul construirii unui *perpetuum mobile.* Eşecurile fără număr suferite şi în această direcție au fost un motiv, între altele, pentru formularea principiului conservării energiei. Nu s-ar putea ridica acest mod negativ de a ajunge la o „descoperire" la demnitate de procedeu vrednic de a fi urmat de câte ori gândirea umană are în față probleme pentru care s-au depus sute sau mii de ani zadarnice energii? Inspirația de a schimba în întregime atitudinea față de o problemă a fost, în cazurile amintite, din cele mai fericite. Dacă cercetătorii s-ar fi mulțumit cu un precaut optimism sau cu un provizorat circumscris prin cuvintele: „deocamdată n-am izbutit să rezolvăm problema; dar, într-un viitor oarecare, alții vor reuşi", ne-am găsi şi astăzi cu ostenelile noastre în fața aceloraşi probleme încă nerezolvate şi pe deasupra păgubiți de reale descoperiri deja înfăptuite. Inspirația de a recurge la procedeul amintit a dus la rezolvarea *negativă* a problemelor puse şi la enunțarea pozitivă a unor teze care justifică pe deplin eşecurile îndurate. Nu se găsesc gânditori care cred că existența e convertibilă în „rațional" în fața unei probleme analoage celei a alchimiştilor, adică în fața unei probleme condamnate la veşnice eşecuri? Problema pare a fi coaptă de o soluție în sens negativ, printr-o teză care ar lămuri perfect şi eşecurile sistemelor încercate până acum. Numărul impresionant al eşecurilor ar justifica îndeajuns schimbarea atitudinii noastre față de problemă. Teza pe care o propunem şi care are darul să rezolve negativ problema, explicând şi eşecurile de până acum, e

următoarea: iraționalul existenței e „raționalizabil“ în sensul reductibilității numerice sau calitative, dar nu e convertibil în „rațional“.

Şi dacă iraționalul nu e convertibil în rațional, de ce am limita posibilitățile cunoaşterii înțelegătoare la atâta cât e dispus să-i îngăduie raționalismul vulgar, adică la modul plus-cunoaşterii şi, în caz extrem, la modul zero-cunoaşterii? Dacă prin raționalizare nu ni se dă în genere decât posibilitatea de a reduce numeric iraționalul sau de a-i imprima variații de neconvertit în rațional, nu ştim de ce nu am permite cunoaşterii înțelegătoare *toate* posibilitățile de variere calitativă a iraționalului. Adică şi posibilitatea varierii în sensul „misterului radicalizat“, accesibil minus-cunoaşterii!

*

Prin poziția ce-o luăm în problematica cunoaşterii nu opunem, cum s-ar crede, raționalismului un intuiționism fără osatură, ci opunem raționalismului superficial un raționalism care ştie că nu poate ieşi din cercul de vrajă al iraționalului, un raționalism care trage toate consecințele şi e gata să accepte uneori rezultate care înseamnă ieşirea din sine a rațiunii. Am numit altă dată această poziție „intelectualism ecstatic“, dar tot aşa ea poate fi numită „raționalism ecstatic“. Optimismul raționalismului vulgar trebuie înlocuit cu atitudinea profund tragică a raționalismului ecstatic. E poate cazul să repetăm aici, cu alt înțeles, un cuvânt spus de altcineva pentru alte circumstanțe: „optimismul e laşitate“. Laşitate, fiindcă raționalismul îşi face cu deplină conştiință iluzii intenabile.

*

Ca orice teorie a cunoaşterii, teza noastră despre cunoaşterea luciferică în triplul ei mod (plus, zero, minus) implică şi o *metafizică.* Lucrul acesta trebuie spus ca un comentariu în marginea celor susținute de noi despre minus-cunoaştere. Se implică, prin teza despre minus-cunoaştere, credința în general că există „mistere“ care solicită acest mod de cunoaştere. Deocamdată ne mărginim a semnala numai metafizicul *implicat* de cunoaşterea luciferică (în modul minus), fără a propune formule speciale cu privire la anume mistere. Pe baza metodicii în chestiune sunt de fapt posibile mai multe

metafizici. Metafizica noastră îşi găseşte deocamdată numai o expresie generală în forma unei *metode* de cunoaştere. Metafizica aceasta, implicată prin afirmarea unei metode pe care o susținem cu toată hotărârea, se raportează la metafizicile speciale posibile pe această bază ca „algebricul" la „aritmetic".

ÎNCHEIERE

Rostul studiului de față a fost să evidențieze prezența unei profunde discontinuități, mai mult – a unei ireductibile polarități în cadrul cunoaşterii. Cunoaşterea are două ramificații ce nu pot fi în nici un chip aduse la numitor comun: cunoaşterea paradiziacă şi cunoaşterea luciferică. Diferențele le-am urmărit până în ultimul lor substrat. Analizele noastre, care au avut totdeauna în vedere întregul, au scos la iveală deosebiri inexplicabile pe temei de derivație. Astfel s-a dovedit că cunoaşterea luciferică are, față de cunoaşterea paradiziacă, inițiative reprezentând adevărate fapte noi şi o originalitate de o intensitate care exclude orice încercare de a o îngloba în câmpul cunoaşterii paradiziace. Cunoaşterea luciferică, deşi utilizează elementele componente ale cunoaşterii paradiziace, ştie să impună fiecăruia în special o altă funcție. Cunoaşterea luciferică şi cunoaşterea paradiziacă au o serie de aspecte polar-analogice. S-ar putea face un tablou despre aceste momente interioare, care articulează pe un plan de polaritate cele două feluri de cunoaştere.

În afară de aceste aspecte polar-analogice, cunoaşterea luciferică mai manifestă unele însuşiri fără de nici o corespondență opus-simetrică în cunoaşterea paradiziacă. Din analiza structurală a cunoaşterii luciferice, rezultă că modurile ei depind de posibilitățile de a imprima variații calitative unui mister deschis. Aceste moduri sunt trei: plus-cunoaştere, zero-cunoaştere, minus-cunoaştere. S-a remarcat, desigur, şi fără să o mai subliniem, că în cadrul cunoaşterii paradiziace nu există o asemenea diversitate de direcții. Cunoaşterea luciferică încearcă să reveleze cripticul unui mister deschis pe diverse „planuri". În cadrul cunoaşterii paradiziace nu există asemenea planuri de revelare. Cunoaşterea paradiziacă posedă numai grade de abstracțiune.

Cunoaşterea paradiziacă	*Cunoaşterea luciferică*
– obiect nedespicat	– obiect în criză
– mistere latente	– mistere deschise
– juxtaponibilitatea misterelor latente	– substituibilitatea misterelor deschise
– reducţie pur numerică (prin abstracţie) a misterelor latente	– reducţie (variere) calitativă a misterelor deschise
– idei în conjuncţie cu materialul	– idei în opoziţie cu materialul
– aplicabilitate directă a ideilor	– capacitate teoretică
– categorii organizatoare	– categorii cu funcţie teorică
– similiprobleme fără tensiune interioară (problemoide)	– probleme cu tensiune interioară
– similiteorii	– teorii
– observaţie	– observaţie dirijată
– descripţie simplă	– descripţie dirijată
– similiexplicaţie (prin aplicare simplă a „cauzalităţii“)	– explicaţie
– hiatul	– cripticul

Dincolo de aceste rezultate comparative, am stabilit o serie de fapte care meritau să fie puse în lumină. Astfel, structura cunoaşterii luciferice ne-a permis să închipuim un fel de coordonate, pe care le-am folosit ca temei pentru schiţarea unei topografii a misterelor. Cu ajutorul topografiei în chestiune, am stabilit existenţa seriilor problematice de diverse forme grafice şi tot cu ajutorul tabloului topografic am enunţat posibilitatea unor forme seriale de probleme încă nerealizate, dar realizabile în viitor. Coordonatele cunoaşterii ne-au permis şi stabilirea variaţiilor ce le comportă noţiuni până acum vagi, ca noţiunile de „mister“ sau de „transcendenţă“. Cât priveşte perspectivele ce se deschid din poziţiile fixate, e de remarcat îndeosebi că în domeniul minus-cunoaşterii se deschide un câmp cu posibilităţi prea puţin exploatate până acum.

Exemplele cu care am ţinut să ilustrăm feluritele momente ale cunoaşterii luciferice le-am ales mai vârtos din ştiinţe, din istoria ştiinţelor, mai rar din metafizică sau din filozofie în general. Dar exemple suplimentare pentru toate constatările noastre se găsesc din belşug şi în domeniul metafizicii sau în cel al filozofiei în general. Căci în metafizică, ca şi în ştiinţe, produse deopotrivă ale spiritului uman, se întretaie cele două cunoaşteri, cunoaşterea paradiziacă şi cunoaşterea luciferică. (În anume sisteme metafizice rolul dominant se pare că-l joacă cunoaşterea paradiziacă, în altele cunoaşterea luci-

ferică.) Cititorul are libertatea să verifice formulele noastre cu exemple culese după plac, fie din „metafizică“, fie din „ştiinţă“. Drept îndemn pentru acest drum, îi dăm asigurarea că noi înşine ne-am verificat formulele cu incomparabil mai multe exemple decât ne-a îngăduit sfiala de orice balast inutil.

Cât priveşte denumirile simbolice pe care le-am dat celor două feluri de cunoaştere, mai suntem datori câteva lămuriri. În căutare de nume, nu ne puteam orienta numai după anume *momente* proprii celor două feluri de cunoaştere. Cele două cunoaşteri se deosebesc înainte de orice prin sensul lor de *ansamblu*, prin punctul lor de purcedere şi prin perspectivele lor. Momentele lor alcătuitoare diferă mai ales prin sensul ce ele-l primesc ca părţi într-un întreg. Astfel, căutând să dăm nume celor două cunoaşteri, era firesc să ne orientăm după aspectul de ansamblu al fiecăreia. Acesta a fost unul din motivele ce ne-au împins spre nume simbolice. Întregurile revelate viziunii în inalterabila lor structură totală invită, prin prospeţimea şi noutatea lor, la denumiri simbolice. Pentru aceleaşi fapte s-ar fi găsit neapărat şi nume mai savante. Dar, de teama de a nu trebui să recurgem la termeni tehnici, am dat preferinţă unor termeni care din capul locului aduc cu ei înţelesuri şi subînţelesuri gata de a accepta ulterioare lărgiri şi precizări. Termeni mai savanţi, invocaţi după cutare sau cutare moment din articulaţia celor două feluri de cunoaştere, ar fi avut inevitabilul dezavantaj al unilateralităţii şi ar fi dat astfel o idee falsă despre întreguri. N-avem decât să facem o încercare în acest sens. Cititorul e desigur ispitit să se întrebe dacă cunoaşterea paradiziacă nu s-ar putea numi „cunoaştere empirică“, iar cunoaşterea luciferică „cunoaştere teoretică“. Ajunge să aruncăm o privire pe tabla momentelor articulare ale celor două feluri de cunoaştere spre a înţelege că aceasta nu e cu putinţă. În cunoaşterea paradiziacă figurează momente care *depăşesc* purul empirism; sunt posibile în cadrul cunoaşterii paradiziace şi punerea de „probleme“ (similiprobleme) şi construcţia teoretică în vederea umplerii „hiaturilor“ (similiteorii). În limitele cunoaşterii paradiziace e posibilă chiar o foart *abstractă* filozofare metafizică. De altă parte, momentul empiric joacă un rol special şi în cunoaşterea luciferică, cel mai adesea ca moment fanic al obiectului în criză şi ca obiectiv al „observaţiei dirijate“. Nu trebuie să uităm pe urmă că cunoaşterea luciferică ar

putea la nevoie să fie strict limitată la *empirismul* „observaţiei dirijate“, fără ca prin această limitare să-şi piardă caracterul şi sensul propriu, pe care-l are ca „cunoaştere luciferică“. Denumirile care ar ţine seama numai de anume detalii ale celor două cunoaşteri sunt, hotărât, neîndestulătoare, deoarece ele nu pot să acopere sensurile lor *integrale.* Astfel bunăoară, cunoaşterea paradiziacă nu poate fi numită simplu „descriptivă“, fiindcă descriptivă e în anume împrejurări şi în anume sens şi cunoaşterea luciferică. Cunoaşterea luciferică, la rândul ei, n-ar putea să fie numită simplu „explicativă“, fiindcă un fel de „explicaţie“ (fie în forma umplerii hiaturilor, fie în forma embrionară a aducerii în legătură a unui „efect“ cu „cauza“ sa) găsim şi în zona cunoaşterii paradiziace. Şi iarăşi cunoaşterea paradiziacă nu vom putea-o numi, bunăoară, cunoaştere „naivă“ faţă de cunoaşterea luciferică; acesteia i s-ar da atributul de cunoaştere „civilizată“. Aceste denumiri s-ar potrivi mai puţin chiar decât cele de mai înainte. Cunoaşterea paradiziacă poate fi în sine „naivă“, cum poate să fie „civilizată“ (de-o extremă precizie şi maturitate); de altă parte şi cunoaşterea luciferică poate fi în sine „naivă“, cum poate fi şi „civilizată“. (Cât de „naivă“ e bunăoară teoria fulgerului a lui Plinius!) Cititorului i se va părea că între cele două feluri de cunoaştere nu e atât o deosebire de momente alcătuitoare, cât o deosebire de accent ce se pune în fiecare din cele două cunoaşteri pe *anume* momente, prezente deopotrivă în ambele. Cititorului i se va părea că în cunoaşterea paradiziacă accentul zace pe „obiectul empiric“ şi că în cunoaşterea luciferică accentul ar apăsa îndeosebi pe momentul „teoretizare“. Dar şi această impresie e falsă. Între cele două feluri de cunoaştere există în adevăr câteodată o deosebire de accent ce se pune pe anume momente, dar acest lucru nu e necesar. Dacă deosebirea s-ar reduce la atât, n-ar mai fi nevoie să vorbim despre o *dualitate* în cadrul cunoaşterii. Deosebirile se remarcă mai lesne privind fiecare din cele două feluri de cunoaştere în *întregul* său. Numai astfel se va vedea că cunoaşterea paradiziacă îşi are sensul său propriu şi cunoaşterea luciferică tot aşa. Cunoaşterea paradiziacă are o semnificaţie de ansamblu, circumscrisă de menirea ei de a reduce *numeric* (prin abstracţie) misterele *latente* ale existenţei; cunoaşterea luciferică are un sens ireductibil, circumscris de menirea ei de a imprima variaţii *calitative* misterelor *deschise.* În cadrul sensului de

ansamblu – orice moment alcătuitor al fiecăreia din cele două feluri de cunoaştere dobândeşte un înțeles pe care nu-l are în cadrul celuilalt fel. Astfel, „obiectul" uneia e obiect nedespicat, „obiectul" celeilalte e obiect în criză. Ceea ce în una are caracter de „simplă observație" e în cealaltă „observație dirijată". „Necunoscutul" în cadrul uneia are caracter de „hiat", în cadrul celeilalte caracter „criptic". Ce e „similiteorie" în una are un sens polar-analogic de „teorie" în cealaltă. Şi aşa mai departe.

Încheind, se cuvine să amintim, alături de rezultatele pozitive la care am ajuns, şi un important rezultat negativ. Avem impresia, credem bine întemeiată, că teoria cunoaşterii de la Kant încoace, adică de la întâia ei întemeiere monumentală, s-a străduit să dea mai mult o analiză a cunoaşterii pe care noi o numim *paradiziacă.* Când incidental s-a bănuit câte ceva din procedeele cunoaşterii luciferice, s-a făcut în chip fragmentar şi s-a încercat o reducere la procedeele cunoaşterii paradiziace. În această eroare închizătoare de orizonturi au căzut, fără deosebire şi fiecare în felul său, pe rând – criticismul kantian, pozitivismul de toate nuanțele, idealismul epistemologic de dată mai recentă şi chiar actualul fenomenologism. Cunoaşterea e socotită astfel în genere ca un proces care creşte linear, în unic sens, chiar şi atunci când i se atribuie metode divergente. Tezei generale îi opunem teza despre cele două cunoaşteri diferite prin natura lor, teza despre invazia dramatică a cunoaşterii luciferice în câmpul cunoaşterii paradiziace. Acolo unde începe cunoaşterea luciferică începe *ceva nou.* Actul inițial al cunoaşterii luciferice, cel al provocării unei crize în obiect, şi tot sistemul de acte consecutive, ca şi direcțiile lui de mişcare, sunt în ansamblul lor un tot originar, ireductibil. Cu întâiul său act ca şi cu toate operațiile decurgând din el, cunoaşterea luciferică spintecă linearul cunoaşterii paradiziace, zădărnicind o dată pentru totdeauna frontul compact şi masiv al acesteia. Cunoaşterea paradiziacă este silită, prin întreruperea ce-o suferă, să procedeze fragmentar, cu răsuflarea mai scurtă, să accepte alternanța cu cunoaşterea luciferică, ceea ce înseamnă uneori o colaborare, cel mai adesea însă baterea în retragere a uneia în fața celeilalte şi triumful uneia asupra celeilalte.

S-a încercat uneori să se introducă în domeniul teoriei cunoaşterii un punct de vedere dual, ținându-se seama de o anume dualitate în chiar firea lucrurilor privite ca obiecte ale cunoaşterii. Astfel, s-au

stabilit dualităţi ca materie–spirit, fizic–psihic, lumea cauzalităţii – lumea finalităţii, existenţă–rost şi potrivit unor asemenea dualităţi s-a împărţit şi cunoaşterea tot dual. Dualitatea cunoaşterii e de fiecare dată adusă în directă dependenţă de dualitatea naturii în sine a obiectelor, spre care ea se îndreaptă. Nu tăgăduim legitimitatea unui dualism de procedee, de concepte, atârnând de însăşi natura lucrurilor, vom spune numai că aceste dualităţi sunt irevelante pentru dualitatea cunoaşterii aşa cum o înţelegem noi şi care nu e în funcţie de o dualitate în lumea obiectivă, *ci e dată în „cunoaştere" ca atare.* Orice obiect al lumii noastre lăuntrice sau înconjurătoare poate fi obiect al cunoaşterii paradiziace, ca şi al cunoaşterii luciferice.

Cunoaşterea paradiziacă, lăsată în voia ei, sporeşte, creşte, e capabilă de un necurmat progres. Dar în devenirea ei, cunoaşterea paradiziacă are ceva neistoric, întrucât nu e supusă nici unui ritm. Din contră, cunoaşterea luciferică, prin natura ei, prin ritmul devenirii, prin peripeţiile înaintării ei, prezintă un pronunţat caracter istoric. Ea pare a fi osândită din când în când să-şi reînceapă opera de la început. Şi, lucru ciudat, întretăindu-se cu cunoaşterea paradiziacă, ea e în stare să dea acest caracter cunoaşterii înţelegătoare în genere.

Când ne-am hotărât să îmbrăţişăm cele două feluri de cunoaştere (dintre care a doua niciodată nu se poate dispensa de întâia, dar întâia ar putea să-şi fie îndeajuns) cu nume simbolice, ne-am lăsat desigur conduşi în alegerea numelor, între altele, de impresia de linişte nepământeană ce-o sugerează întâia şi de impresia de blestemată măreţie ce ne-o dă cea de a doua. Am numit-o pe cea dintâi „cunoaştere paradiziacă" şi pe a doua „cunoaştere luciferică" – în deplină conştiinţă că ne găsim în faţa unor porţi dincolo de care începe mitul. În adevăr, prin cunoaşterea paradiziacă ne simţim parcă în lumea graţiei, pe când prin cunoaşterea luciferică ne simţim părtaşi la nu ştim ce mare tragedie.[1]

1. Cât priveşte alte foarte importante deosebiri între „cunoaşterea luciferică" şi „cunoaşterea paradiziacă", a se vedea studiul nostru *Ştiinţă şi creaţie* (1943).

CENZURA TRANSCENDENTĂ

INTRODUCERE

Câteva considerații, menite să lămurească sumar deosebirea dintre metafizică și știință, ne vor introduce cu folos în subiectul studiului de față. „Metafizica“, o denumire filologică de circumstanță la început, a devenit încetul cu încetul numele unanim acceptat pentru cel mai nobil risc al spiritului uman. Numele, amintind parcă lansarea unei săgeți de foc sau aruncarea unei facle aprinse, în primare sau ultime tenebre, circumscrie incursiunile de gând încercate de om dincolo de cele tatonabile. Știința, în comparație cu metafizica, e, prin natura ei și prin spațiul în care se mișcă, tot așa de izolată de orice prilej de risc ca viața unui citadin în securitatea tihnită a unui oraș de mare civilizație față de viața unui cavaler medieval cu rosturile clădite în întregime pe primejdie și aventură. A gândi metafizic cu aceeași cumpăneală cu care se întreprinde o cercetare științifică nu se poate. Riscul e inerent actelor de gândire metafizică în cel mai aspru grad. Izvorâte din chinul sângelui, sprijinite de spaimele și de îndrăznelile duhului, ideile metafizice se profilează înalte, dincolo de orizontul oricăror mărunte prudențe. Prudența ține mai mult de morala omului de știință decât de a metafizicului. Făptură refuzată de cer, omul de știință se lipește gasteropodic de terenul pe care se mișcă. Terenul, ca îmbietor câmp de reazem, e pentru el elementul cel dintâi și cel din urmă. Crescut în atmosfera unor virtuți mai puțin pământești, metafizicianul se mișcă pe un anume teren – numai spre a-l trăda. Terenul e pentru metafizician un tragic țărm de salt în gol. Orice ipoteză metafizică presupune trădarea fără întoarcere și fără regret a terenului tangibil. „Experiența“, în înțeles de teren tangibil, are *o* funcție în știință și *altă* funcție în metafizică. Desigur că atât știința, cât și metafizica sunt silite să țină seama de experiență, dar integrarea funcțională a experienței, în angrenajul deopotrivă de complicat al fiecăreia, se face altfel. Experiența în „știință“ e punct

de plecare şi suverană instanţă de control; mai mult: în ştiinţă, scopul urmărit de cercetător e lărgirea experienţei înseşi. Legăturile omului de ştiinţă cu experienţa sunt deci multiple. Experienţa e pentru el: temelie, clădire, acoperiş, dar şi ogradă din ce în ce mai largă. În cadrul ştiinţei, experienţa e chemată să justifice sau să condamne o construcţie teoretică. Aceasta – fără nici o posibilitate de apel din partea omului de ştiinţă. În „metafizică", experienţa nu-şi asumă această supremaţie, acest rol de hipertrofică dominanţă. „Experienţa" e pentru metafizician ţărmul de avântare spre stihiile de dincolo, malul de pe care se lansează săgeata de foc în patria nopţii. Experienţa îşi menţine neapărat şi în cadrul metafizicii o funcţie determinată. Aici însă ea nu e punct de mânecare şi ţintă de atins, ci ţărm de salt; aici ea nu e instanţă de control în chip exclusiv, ci factor implicat. Funcţia experienţei în cadrul metafizicii e aceea ce-i revine tocmai în calitate de „factor implicat". Metafizica nu urmăreşte necondiţionat lărgirea experienţei ca atare, ea aspiră la *încadrarea* experienţei într-o viziune mai largă decât ea. O viziune metafizică, privită sub unghiul experienţei, e produsul unei libertăţi constructive, care nu e îngăduită omului de ştiinţă. Menirea metafizicianului e aceea de a încercui, de a tivi experienţa printr-un gând, care nu e experienţă. Restricţiile cărora este supus omul de ştiinţă nu sunt şi îngrădiri pentru metafizician. Totuşi, o viziune metafizică e şi ea susceptibilă de a fi răsturnată prin puterea experienţei. Lucrul trebuie spus răspicat, pentru ca să nu se creadă că metafizicianul e cu totul scutit de controlul faptului empiric. Când experienţa nu permite să fie *încadrată* de o viziune metafizică, viziunea însăşi este caducă, şi nu experienţa. Experienţa e deci atrasă, cu roluri diferite, atât în calculul ştiinţific cât şi în cel metafizic. O construcţie metafizică trebuie să aibă un conţinut de aşa natură încât să îmbrăţişeze, să înghită, fără fricţiuni deformatoare, experienţa. Experienţa e destinată să intre într-o „viziune metafizică" ca mâna într-o mănuşă, ca sabia într-o teacă. Din contră, o construcţie, o ipoteză, o teorie ştiinţifică sunt totdeauna *ele* încadrate de experienţă. Experienţa e matricea în care cresc şi în care rămân, ca într-un permanent lăcaş, construcţiile teoretice ale ştiinţei. Experienţa decide în metafizică mai vârtos în sens negativ. Sub unghiul experienţei putem judeca o viziune metafizică numai cu un „nu", dar niciodată cu un categoric „da". În ştiinţă, experienţa măsoară, fie cu un „nu", fie cu un „da", rezistenţa

totală a unei construcții teoretice. În metafizică, experiența e absorbită de spontaneitatea ideii. În știință, experiența temperează spontaneitatea ideii. În metafizică, experiența, ca factor și criteriu de cunoaștere, cere doar să fie respectată. În știință, experiența e suverană. Din deosebirea de funcții pe care le atribuim experienței în raportul ei cu metafizica și cu știința rezultă că una și aceeași experiență îngăduie să fie plural încadrată de cele mai diverse viziuni metafizice câtă vreme una și aceeași experiență nu admite ca întregire decât aproape unice construcții științifice. Când experiența suferă o corectură sau se lărgește, atunci construcțiile științifice adiacente îndură și ele o modificare în consecință. O viziune metafizică nu va fi niciodată confirmată în sens *pozitiv* prin experiență. Ea poate fi numai respinsă de către aceasta, dar nu întărită. În raportul mai lax dintre viziune metafizică și experiență, e hotărâtor singur faptul dacă experiența e susceptibilă sau nu de a fi cuprinsă prin viziunea metafizică și experiență, e hotărâtor singur faptul dacă experiența e susceptibilă sau nu de a fi cuprinsă prin viziunea metafizică în chestiune. O verificare pozitivă din partea experienței nu poate să nădăjduiască nici o viziune metafizică, altfel s-ar arăta, prin aceasta chiar, că viziunea nu e de natură metafizică. Între viziune metafizică și experiență intervine deci cu totul altă cenzură decât aceea intercalată între o teorie științifică și experiență. – Ideile științifice sunt clădite toate pe o definiție convențională a adevărului. În domeniul științific, adevărul e înțeles în funcție absolută de *experiență.* În patru sute de ani plini de bogate explorări, nu s-a produs nici un fapt eclatant care să silească spiritul științific la părăsirea categorică sau cel puțin la o remaniere a acestei definiții. În schimb, dacă răsfoim cu atenția cuvenită istoria filozofiei, vom remarca nu fără uimire că orice concepție metafizică autentică și nouă își fixează ea însăși încă o dată itinerarul. Metafizicianul, mai autoritar decât omul de știință care e gata de a se lăsa limitat în mișcările sale de o convenție, n-a renunțat la dreptul de a-și cântări el însuși aurul și de a-și pune pe el pecețile sale personale. Cu acest drept el stă și cade.

Asupra sorții unei viziuni metafizice hotărăsc sub aspect pozitiv factori care în știință nu joacă decât un rol foarte stins: adânci sau înalte atitudini spirituale, elanul sângelui, dedesubturi temperamentale, necesități imanente momentului istoric în care apare viziunea, câteodată nevoia de a compensa insuficiențe personale, totdeauna

fatalitatea şi capriciile inerente individuaţiei, şi nu în mică măsură magia cuvântului şi efectele supreme ale graiului în care e oferită viziunea.

S-a afirmat că metafizica are ca obiect *totalitatea* existenţei, iar ştiinţa *părţile*. Metafizicul s-ar raporta la ştiinţific ca întregul la fragment. Această părere, regretabil de superficială, e chiar foarte curentă. Mai ales în partea a doua a secolului trecut, vinovat de atâtea erori clădite după sistemul metric, s-a crezut că trebuie să se adopte o definiţie prin circumscrieri cantitative, definiţie care însă nu trădează decât încă o dată lipsa de seriozitate şi de adâncime a epocii. Nimic mai uşor decât să răstorni o astfel de diferenţiere. Evident, putem avea o viziune sau o ideea metafizică şi despre o *parte* a existenţei, şi nu mai puţin putem avea o concepţie „ştiinţifică“ despre *întregul* existenţei. Când Platon afirma că lucrurile văzute sunt numai umbrele nedesăvârşite ale unor *idei* de plastică perfecţiune, copiile unor modele de atelier ceresc, care populează „spaţiul nespaţial“, susţinea o teză metafizică prin excelenţă. Când Platon interpreta faptul că sufletul e în posesia unor „idei“ drept *amintire* vagă a sufletului dintr-o preexistenţă în tovărăşia „ideilor“, înţelese ca tipare supreme ale lucrurilor, el susţinea tot o teză metafizică. Indiferent că vorbea despre totalitatea existenţei sau despre o parte a ei. Când însă oamenii de ştiinţă ai prezentului reduc *totul* la procese atomare şi intra-atomare, deşi au în vedere Totul, ei nu sunt decât „ştiinţifici“. Prin referire la „tot“, nu se satisfac numaidecât apetituri metafizice. Prin fixare asupra unui fragment, nu se face numaidecât operă ştiinţifică. Deosebirea dintre metafizică şi ştiinţă nu ţine de dimensiunile ariei tăiate în obiect. Deosebirea e de mod şi de articulaţie interioară a construcţiilor. O viziune sau idee metafizică, fie că se referă la o parte, fie că se referă la întregul existenţei, posedă totdeauna prin natura ei implicaţiile unui „sens“, care angajează într-un anume fel toată reacţia spirituală a omului faţă de existenţă, deci şi faţă de propria existenţă. O idee ştiinţifică, indiferent că are ca obiect o parte sau totalitatea existenţei, întrucât nu cuprinde ea însăşi prea multe implicaţii metafizice e neasemănat mai *neutrală* în ce priveşte atitudinea spirituală a omului faţă de existenţă în genere şi faţă de propria sa existenţă în special. Tezele lui Platon închid în ele o seamă de consecinţe atitudinale faţă de existenţă: o păgână-sfântă detaşare de vremelnic şi de materie, o desprindere din cătuşele hazardului şi un apolinic dor de participare

la permanența înaltă a ideilor. Tezele lui Platon produc o neliniște și ne pun în mișcare prin această neliniște. Nu tot așa e cazul tezei despre existența atomară. Teza aceasta reproduce sau imaginează fapte; ea nu acordă nici un „sens“ faptelor constatate sau închipuite; teza aceasta rămâne astfel fără ecou lăuntric, ea sună în sec, ea n-are consecințe atitudinale, ea nu aduce vreo schimbare în reacția sufletească a omului față de „Tot“. O importantă deosebire între o viziune metafizică și o concepție științifică consistă deci în *rezonanța lor atitudinală*. Metafizicianul de vocație tinde spre teze de o maximă rezonanță atitudinală. Omul de știință tinde spre teze de o minimă rezonanță atitudinală. Sub acest unghi, metafizicianul și omul de știință se găsesc pe poziții tocmai opuse.

Se va obiecta că rezonanța atitudinală a unei idei e ceva exterior ideii, că ea nu poate servi drept suficient criteriu de diferențiere. Răspundem: nu, rezonanța atitudinală nu e cu totul exterioară ideii, concepției sau viziunii. Rezonanța atitudinală e de fapt în strânsă legătură cu o anume *dimensiune* specială, proprie unei idei, unei concepții sau viziuni. Numim această dimensiune proprie, în diferite grade, oricărei concepții sau viziuni dimensiunea verticalității. Verticalul poate fi „adânc“ sau „înalt“. O concepție metafizică se caracterizează prin verticalitate, o dimensiune care la ideile științifice se apropie de limita zero. O idee poate să fie „adâncă“ sau „înaltă“, adică „verticală“, fără să fie în același timp și „adevărată“, sau indiferent că e sau nu adevărată. Metafizica se afirmă la fiecare pas tocmai prin asemenea idei mai mult sau mai puțin „verticale“, care, odată exprimate, stârnesc ecouri lăuntrice, fie de aderare, fie de nonaderare, în toate ungherele sufletului uman. Ideile științifice, cu ultima lor ambiție de a fi „adevărate“, ceea ce în limbajul lor înseamnă „empiric verificabile“ sau justificabile ca „mijloace de cercetare“, sunt prin natura lor „plate“, desfășurate oarecum „orizontal“. Când gânditorul vedantist spune „eu sunt tu, aceasta fiindcă nu există decât suprema unitate“, el exprimă un gând vertical-adânc, indiferent dacă acest gând e adevărat sau nu. Acest gând, odată exprimat, se înconjoară de un întreg halo de rezonanțe spirituale. Insul poate să adere sau poate să nu adere. Rezonanța există. Și insul care-i cade jertfă va îndura o transformare interioară, care, virtualmente cel puțin, se va reflecta și asupra modului său de a se comporta față de lumea unde e instalat. Gândurile verticale obligă la luarea unei atitudini sufletești. Într-un

fel sau altul. Nu ne obligă însă la aceasta gândurile „plate". La acestea se aderă cel mult cerebral. Când omul de ştiinţă face afirmaţia că atomul e alcătuit dintr-un centru protonic şi dintr-un stol de electroni, se prea poate să ne comunice ceva nespus de interesant şi să ne spună un lucru adevărat, dar lucrul spus va rămâne izolat, ca de un strat glacial, de viaţa noastră sufletească. Ideile ştiinţifice sunt ca soneriile puse să se agite în vid sub clopotul de sticlă: ochiul minţii le înregistrează modul de funcţionare, dar urechea sufletului nu le aude. Verticalitatea unui gând se măsoară subiectiv după intensitatea şi amplitudinea transformărilor sufleteşti pe care le poate produce în insul uman. Un gând vertical, înalt sau adânc, poate să deplaseze chiar centrul existenţial al omului. Printr-un gând „vertical", care totdeauna dă un anume *sens* existenţei, omul se poate simţi dintr-odată smuls din rostul său de până aci şi transportat în alt rost, în altă perspectivă, în altă universală noimă. Omul de ştiinţă îşi ajunge însă scopul urmărit numai prin aceea că se fereşte, din principiu, de gânduri verticale. Ştiinţa s-a imunizat metodic faţă de ispitele înaltului sau adâncului. Această asceză orizontală e tăria şi slăbiciunea ei. Pentru preîntâmpinarea confuziilor, să notăm că prin idei „verticale" nu înţelegem numaidecât ideile care ţin seama de nevoile vieţii sau ideile care ar fi o directă expresie a unei întregi reacţii vitale a unui individ sau tip de oameni. Nu circumscriem ideile „verticale" prin aducerea lor în dependenţă de „vitalitate". Verticalitatea aparţine ideilor ca viziuni. Ideile verticale pot foarte bine să nu se refere de-a dreptul la viaţa umană, şi totuşi să stârnească numitele rezonanţe atitudinale. Spuneam că ideile verticale sunt uneori destinate să mute, printr-o dezagreabil-minunată izbire, chiar centrul existenţial al vieţii umane. Dar aceasta înseamnă că ele nu pot să fie socotite în funcţie de „viaţă". Dacă am considera drept idei verticale numai acele idei care dau expresie vieţii (individuale sau tipice), ar trebui să le ilustrăm prin exemple luate exclusiv din gânditorii temperamentali, emotivi, organici. Or, vorbind despre idei verticale, noi ne gândim mai ales la gânditorii viziunilor ontice, de o factură adesea foarte abstractă şi devitalizată. Nu legăm ideea de „verticalitate" de ideea unei deficienţe a abstracţiunilor. Viziunile, oricât de abstracte, pot fi „verticale", adică înalte sau adânci, în sine. Neapărat, rezonanţele lor atitudinale sunt periferiale, dar ele constituie cel puţin o măsură subiectivă, cu care măsurăm verticalitatea ce aparţine viziunilor ca atare. Ideile verticale

sunt uneori în stare să facă din viața omului altceva decât simplă viață. Prin idei verticale nu trebuie deci să înțelegem numai ideile-expresie a vieții, ci ideile care prin rezonanțele lor, chiar neintenționate, pot să dea un inedit sens vieții, fie de transfigurare a ei, fie de accentuare a ei, fie de negare a ei.

Nu ne vom extinde asupra tuturor deosebirilor dintre metafizică şi ştiinţă, pentru expunerea cărora s-ar cere spaţiul unui studiu special. La cele câteva puncte de reper pentru o diagnoză diferenţială între metafizică şi ştiinţă, ar mai fi doar de adăugat următoarele. Metafizica şi ştiinţa au funcţii diverse şi sub aspect oarecum strict antropologic. Metafizica, cu izbânzile ei totdeauna vremelnice, posedă într-o neasemănat mai largă măsură decât ştiinţa contactul, şi înviorător, şi tragic, cu destinul creator al omului. În aceasta vom căuta de altfel şi ultima ei justificare. Câtă vreme ştiinţa şi-a pus o ţintă, care inevitabil o distanţează de destinul creator al omului, metafizica are darul să antreneze acest destin sau să se integreze în el. Metafizica se integrează atât de firesc în acest destin, încât orice faptă pronunţat creatoare a unui om, începând de la un act personal de natură morală până la o operă constructivă în orice domeniu spiritual, poate fi interpretată ca expresie a unei metafizici, a unei metafizici cel puţin latente, dacă nu declarate, a autorului ei. Ştiinţa nu posedă nici pe departe aceeaşi fecundă corespondenţă cu destinul creator al omului. Ştiinţa a luat naştere printr-un act de renunţare şi s-a dezvoltat sub semnul stăpânitor al acestei renunţări. Prin actul de renunţare la contactul intim şi permanent cu puterile demiurgice ale omului. Ea n-a putut să se substituie metafizicii tocmai din acest motiv. Dacă omul are însă şi o altă menire decât aceea de satelit al propriei sale umbre, dacă omul are o menire care să-i justifice cu adevărat existenţa, e aceea a „creaţiei". În această justificare a destinului uman vom găsi şi motivul hotărâtor pentru care ştiinţa nu va putea niciodată înlocui metafizica. Metafizica e demiurgic întemeiată în fiinţa omului, ea va avea deci şi un rost demiurgic. Ştiinţa ţine, se pare, mai mult de tehnica de conservare a vieţii decât de destinul prin care viaţa e îndemnată să-şi întreacă necontenit rodul de fiecare moment şi în cele din urmă să se întreacă pe sine însăşi.

Gândurile metafizice sunt gânduri profund incomode. Incomode fiindcă ele ne scot din liniştea plină de siguranţă a cochiliei noastre, incomode fiindcă ele silesc la trădarea pulberii cu care am fost

blestemați să ne hrănim; incomode fiindcă ele ne fac adesea să ridicăm un cuvânt incandescent împotriva noastră, incomode fiindcă ele ne amenință cu stigmatizarea, incomode fiindcă ele răpesc, cu riscul înnebunirii, sufletul din orizontul pur biologic spre a-l așeza între poveste și profeție; incomode fiindcă sub puterea lor magică ne smulgem rădăcinile din pământ pentru a le întoarce spre azurul în care nu pot respira decât stelele.

*

Subiectul studiului de față e limitat. Ne exersăm privirea metafizică atacând un domeniu preferat. Vom vorbi despre *sensul metafizic al cunoașterii*. Abordând acest subiect, ne dăm seama că deschidem din nou unul din capitolele cele mai zăvorâte ale metafizicii. Afirmam, în ultima noastră lucrare despre „Cunoașterea luciferică", că teoria expusă relativă la „mister" ca obiect al cunoașterii își are implicațiile ei metafizice. Făceam deci o aluzie destul de clară la anumite implicații care, dintr-o grijă gospodărească pentru unitatea lucrării, n-au putut fi redate acolo nici măcar tangențial. În lucrarea de față vom clădi pe implicațiile metafizice în chestiune. Dar nu numai atât. Făcând un efort de autodepășire, vom încerca să dăm o viziune metafizică menită să *încadreze* rezultatele analizei desfășurate în *Cunoașterea luciferică*. Vom marca însă că viziunea metafizică, pe cale de a fi expusă, nu urmează cu necesitate din analiza făcută cunoașterii luciferice. Noua viziune e mai largă decât pot să fie consecințele firești ale acelei analize. Dar toate rezultatele la care am ajuns în studiul închinat cunoașterii luciferice acceptă să fie îmbrățișate de noua viziune.

Au trecut timpurile de romantică naivitate când se credea că, pipăind articulația interioară a cunoașterii, se poate lesne ajunge și la o viziune despre sensul metafizic al cunoașterii. Era acel „pipăit" o încercare în care gânditorii puneau prea multă fantezie și prea puțină precizie, parcă înadins spre a face pe cât cu putință mai ușor saltul deductiv de la pretinse „fapte pipăibile" la un pretins „principiu metafizic". Toate acele faimoase „deducții", elaborate în retortele fanteziei cu pretențioasă aparatură logică, aparțin trecutului, unui trecut care prin vina sa imprescriptibilă s-a exclus de la orice reeditare sau renaștere. Nu vom cădea nici un moment în păcatul de a

prezenta viziunea noastră metafizică drept „deducţie supremă“ pe temeiul unor rezultate de analiză.[1] O viziune metafizică despre sensul cunoaşterii nu se obţine decât prin silinţa incoruptibilă de a depăşi rezultatele analizei. O viziune metafizică despre tâlcul ultim al cunoaşterii nu se degajează din simpla deşurubare şi descompunere a cunoaşterii. Ea poate fi numai rodul unei ochiri riscate dincolo de tot ce poate da râvna analitică.

CENZURA TRANSCENDENTĂ

Gânditori merituoşi din diverse epoci au crezut că, spre a ataca cu sorţi de reuşită o problemă metafizică, trebuie în prealabil să reducă la un minim metodele de cunoaştere existente. Cei mai mulţi metafizicieni au legat soarta concepţiilor lor de un regretabil exclusivism metodologic. Acest exclusivism ţine oarecum de mizeria umană. Surprindem în el o credinţă pe cât de eronată, pe atât de înrădăcinată într-o pretinsă metodă pură, şi singură salvatoare. În goana donquijotescă după metoda pură, s-a procedat când la o severă selecţie între metodele existente, când la îmbogăţirea cu încă una a metodelor şi la abolirea fără cruţare a tuturor celorlalte. S-a pledat cu convingere şi cu cruzime pentru moartea metodelor – de dragul uneia singure, aleasă şi preaslăvită. Cum nu credem în existenţa singulară a unei metode pure, de astrală valoare, nu ne înscriem alături de sfărâmătorii de metode, care au ambiţia de a spori cu tot preţul numărul irozilor tăietori de prunci. În orice domeniu, şi cu atât mai mult în metafizică, ne declarăm din capul locului pentru o expansiune metodologică cât mai largă. Noi înşine am propus altă dată metode prin care speram să lărgim perspectivele metafizicii. Astfel, ne-am încumetat să recomandăm bunăoară „ecstazia intelectuală“,

1. Rezultatele la care am ajuns în *Cunoaşterea luciferică* sunt independente de noua concepţie metafizică, ele rezistă prin ele înseşi. Dacă s-ar dovedi fragilă concepţia noastră metafizică, ele nu vor îndura urmările acestei fragilităţi. Recunoaştem prin aceasta că rezultatele obţinute în *Cunoaşterea luciferică* sunt susceptibile în cele din urmă să fie încadrate şi de alte viziuni metafizice. Remarca aceasta, privind numai legătura dintre concepţia noastră metafizică şi teoria cunoaşterii luciferice, nu ne va împiedica să sprijinim concepţia metafizică ce o dăm cu toate argumentele posibile.

dar afirmam în acelaşi timp că ea *implică* şi nu *exclude* celelalte metode „enstatice". Propuneam, cu alte cuvinte, „ecstazia intelectuală" în spiritul unei maxime expansiuni, şi nu a unei maxime comprimări metodologice. Ne găsim acum pe linia – să sperăm rodnică – a aceluiaşi gând: viziunea metafizică ce vom desfăşura se întemeiază pe strategia, pe care am dori-o cât mai mult urmată, a celei mai largi expansiuni metodologice. Nu ne vom feri de a gândi „raţional", în concepte cu grijă elaborate, când e vorba de fapte care intră în tiparele preciziei fără echivoc. Nu ne vom feri de a gândi „mitic" când străbatem zone mai ceţoase şi mai adânci. Nu ne vom feri de a gândi „ecstatic" când antinomiile existenţei ni se impun cu insistenţe de neocolit. Socotim chiar că a da rezultatelor posibile pe temeiuri ştiinţific-raţionale ceva din adâncimea proprie viziunii mitice şi a da viziunii mitice ceva din precizia gândului ştiinţific constituie o sarcină pe care trebuie s-o luăm asupra noastră cu toată hotărârea. Contaminarea metodică a ştiinţei cu spiritul profunzimii mitice, contaminarea mitului cu spiritul de rigoare specific gândirii ştiinţifice – indică încă o cale de urmat. Această toleranţă metodologică, cu concesii şi adaptări reciproce de procedee, deschide largi perspective şi nebănuite posibilităţi de gând, ce se vor neapărat realizate.

În studiul de faţă încercăm în esenţă o nouă determinare a raportului dintre „principiul metafizic absolut" şi „cunoaşterea individuată". Să articulăm problema mai precis, curăţind conceptele de toate elementele inutile care ar putea fi o piedică în desfăşurarea gândului ei central. Vom studia „raportul" dintre principiul metafizic absolut şi cunoaşterea individuată. Ne interesează acest „raport" ca relaţie de la o existenţă productivă la o existenţă produsă. Adică raportul de la creator la creat, de la autor la făcut, de la un *x* determinant la rezultatul determinat. Nu ne preocupă „raportul" în sensul unei derivaţii pur logice a unui „ceva" mai concret dintr-un „ce" mai abstract, raport în care „derivatul" coincide cu principiul său într-o reală simultaneitate.

Factorului metafizic absolut i se pot da multe nume: prezent sub o mie de măşti, el răspunde la orice apel. Ţinem să-l denumim deocamdată cât mai abstract, cât mai algebric. Prin abuz metaforic, imaginaţia metafizică i-a zis, pe rând, când „substanţă", când „eu absolut", când „raţiune imanentă", când „Tată extramundan", când „Inconştient", când „Conştiinţă" etc. Oricât de variate, nu există o incom-

patibilitate absolută între aceste nume date factorului originar. Din parte-ne îl vom indica printr-un termen mai alb, mai neutru, care se raportează la toţi aceşti termeni pestriţi şi metaforici ca o mărime algebrică la mărimi aritmetice. Să-l denumim simplu şi cumsecade: Marele Anonim. Pentru început nu ne interesează nici un alt aspect al lui în afară de acela de a fi factorul metafizic central. Nu ne interesează anume nici dacă acest centru e extramundan sau intramundan, imanent vieţii sau transcendent vieţii. Pentru început, Marele Anonim e suficient caracterizat prin locul central ce-l ocupă în sistemul existenţei. Despre celelalte însuşiri ale lui vom vorbi, după împrejurări, când abstract-conceptual, când mitic, când ecstatic. Marele Anonim e locul intenţiilor permanente boltite peste lume. Mitic putem numi acest loc şi „fiinţă“. Numindu-l astfel nu vom pierde însă nici un moment din vedere că mitul e numai cârja presimţirilor noastre liminare.

Prin „cunoaşterea individuată“ înţelegem faptul „cunoaştere“ realizat de un ins existenţial oarecare.

Prin această triplă determinare, problema noastră e circumscrisă. Cum vom concepe raportul dintre Marele Anonim şi cunoaşterea individuată; care e sensul acestui raport?

Deoarece simţim că această problemă nu e primită decât cu rezervă, vom cere ca ea să fie înţeleasă, cum se cuvine, în cadrul părerilor ce le avem despre rostul unei viziuni metafizice. Critica va pune întrebarea: cu ce drept vorbim despre existenţa Marelui Anonim? Dar cum critica e dispusă prin chiar firea ei să submineze orice metafizică, nu mai puţin metafizica, tot prin firea ei, va putea face şi ea o critică foarte reală criticii. Teza despre existenţa Marelui Anonim are caracterul unei viziuni metafizice, iar viziunile metafizice ştim că nu sunt un produs de absolută stringenţă logică, ci de salt. La eficacitatea acestui salt contribuie totdeauna, în chip decisiv, un act de credinţă. Înţelegem grija criticii de a da speculaţiei o ţinută cât mai onorabilă – întrebarea ei de mai înainte cu privire la dreptul de a vorbi despre existenţa Marelui Anonim are totuşi o înfăţişare prea logicistă ca să poată fi acceptată în vederea unui răspuns. Evocarea Marelui Anonim poate avea diverse temeiuri. Mânaţi de dorinţa de a da o întrupare verbală chiar şi celor mai uşoare nedumeriri, vom recunoaşte că nici unul din aceste temeiuri nu obligă în chip necesar. Aceasta nu înseamnă încă că existenţa Marelui Anonim e insuficient

garantată; aceasta înseamnă doar că despre Marele Anonim şi despre existenţa lui se pot face numai afirmaţii de natură metafizică. Puşi să alegem între justificări de carate incomplete, putem face şi criticii o concesie, şi anume aceea de a privi propoziţia despre existenţa Marelui Anonim ca un simplu *punct de vedere.* Rezistenţa acestui punct de vedere se va măsura prin rezultatele la care are darul să ducă.

Teza ce intenţionăm să o dezvoltăm cu privire la raportul dintre Marele Anonim şi cunoaşterea individuată e următoarea:

Din motive care ţin de domeniul echilibrului existenţial, Marele Anonim *se apără*, pe sine şi toate misterele derivând din el, de aspiraţiile oricărei cunoaşteri individuate, creând între aceasta şi misterele existenţiale o reţea de factori izolatori. Reţeaua izolatoare pusă – între misterele existenţiale şi cunoaşterea individuată – se manifestă în forma specială a unei „cenzuri“. De vreme ce cenzura aceasta îşi are centrul iniţiator dincolo de orizontul nostru crono-spaţial, o numim „cenzură transcendentă“. Prin cenzura transcendentă intercalată, înadins şi din superioare motive, între misterele existenţei şi cunoaşterea individuată, se refuză cunoaşterii individuate orice cuprindere pozitiv-adecvată a misterelor existenţiale. Teza posedă o seamă de articulaţii; ea are deci nevoie de tot atâtea precizări.

S-au scris, în istoria filozofiei, multe variaţii cu privire la imposibilitatea ca un „subiect“ oarecare să ajungă la o cunoaştere pozitiv-adecvată a obiectului transcendent. Toate teoriile în chestiune sunt variante ale afirmaţiei că imposibilitatea aceasta s-ar datora *neputinţei* subiectului individuat. Subiectul individuat ar suferi de acest viciu primordial în urma faptului însuşi că e *limitat*, în urma faptului că el însuşi e un simplu „fenomen“. Din viciul sau infirmitatea primordială n-ar fi posibilă o evadare decât prin miracol. (Unii gânditori au crezut că sunt chemaţi să ofere umanităţii şi spectacolul splendid al acestui miracol, propunând pentru neputinţa subiectului cognitiv diverse remedii. Cum nu facem operă de farmacologie vrăjitorească, e mai bine să trecem sub tăcere remediile cu reţetele lor căzute în desuetudine. Remediile, cu nume frumoase ca toate produsele farmaceutice, se cheamă când „gândire pură“, când „intuiţie“, când „simţ al şaselea“, când „gândire concretă“, când „simpatie“, când altfel. Ar fi riscant, desigur, să tăgăduim orice importanţă reţetelor propuse. Un rost reconfortant a avut neîndoios fiecare dintre ele. Ceea ce vom nega e faptul că ele şi-ar fi atins întocmai ţinta miraculoasă pentru

care s-au ivit.) Vom vedea mai târziu că „subiectivitatea“ cunoaşterii nu ține de *fatalitatea individuației*. Ea are cu totul alt temei, mult mai *central-ontologic*. Că „subiectivitatea“ cunoaşterii nu ține de fatalitatea şi de deficiența individuației „limitate“ se va înțelege şi din faptul că aceeaşi cunoaştere individuată e capabilă, cel puțin într-o anume formă, şi de „actul transcenderii“. Totuşi, de câte ori s-a enunțat că subiectul cognitiv nu ar fi în stare să ajungă în sens pozitiv obiectul, această imposibilitate a fost interpretată ca un neajuns inerent subiectului, ca o insuficiență dată odată cu „individuația“. Surprindem în această părere o supoziție tacită: se crede anume că misterul existențial are o atitudine absolut *pasivă* față de cunoaştere şi că el prin urmare nu poate fi pus în cauză când ne întrebăm despre motivele mai adânci ale subiectivității cunoaşterii. Supoziția aceasta despre *pasivitatea misterului* față de actul cunoaşterii, despre neutralitatea şi indiferența obiectului față de o eventuală cuprindere cognitivă din afară, e motivul mai profund pentru care nu s-a putut scrie încă o *metafizică* mai complexă a cunoaşterii şi motivul principal pentru care gânditorii care s-au ocupat cu faptul „cunoaştere“ au fost siliți să se mărginească de obicei la epistemologie. Pe această chestiune, a atitudinii misterului existențial față de cunoaştere, facem opinie separată, opinie care constituie începutul metafizicii noastre.

Dacă ni se permite un anume fel de a vorbi, vom spune că totul se petrece „ca şi cum“ misterul existențial *n-ar fi* indiferent față de o eventuală cuprindere cognitivă. Totul se petrece ca şi cum misterul existențial s-ar manifesta activ față de o cunoaştere ce ar putea avea loc, activ în sensul că el pare a se apăra de a fi cunoscut întocmai. Să ne înțelegem. Există un mister existențial central (Marele Anonim) şi mistere existențiale derivate, pe care „Centrul“ le ține sub streaşina grijii şi inițiativelor sale. Misterele existențiale derivate nu se *apără* direct ele înseşi de a fi cunoscute; ele se apără *indirect*, prin intermediul „Centrului“, care *le apără*. De aceea spunem numai că ele *par* a se apăra. Nu e mai puțin adevărat însă că, fie chiar şi numai indirect, misterele existențiale derivate sunt, şi ele, angajate într-o acțiune metafizică întreprinsă din partea „Centrului ultim“ împotriva oricărei eventuale cunoaşteri individuate „absolute“. Formula e încă destul de vagă, dar ea se va lămuri încetul cu încetul. Imposibilitatea subiectului cognitiv de a ajunge la o cunoaştere pozitiv-adecvată e un fapt, şi faptul acesta cere să fie tălmăcit altfel decât

în perspectiva „neputinței". Ea nu e pur şi simplu un simptom adiacent limitării individuației. Ea are un tâlc metafizic. Acest tâlc îşi găseşte expresia integrală în gândul despre „cenzura transcendentă". Cunoaşterea individuată, în oricare din formele ei, e în firea ei „transcendent cenzurată". Definitiv şi irevocabil cenzurată. Cenzurată din partea Marelui Anonim, care *apără* misterele existențiale de a fi cunoscute întocmai de altcineva decât de sine însuşi.

„Cenzura transcendentă" nu trebuie înțeleasă ca fiind aplicată din partea Marelui Anonim asupra actelor de cunoaştere individuată de la caz la caz. Marele Anonim nu lucrează în nimic prin acte izolate, adică prin instalări accidentale în temporalitate. Miracolul influenței Marelui Anonim nu e de efort discontinuu, ci de permanentă prezență. „Cenzura transcendentă" e act atemporal şi veşnic prezent al Marelui Anonim; în efectele ei, ea e întipărită cunoaşterii individuate structural, în toate modurile acesteia. Supuse structural „cenzurii transcendente", modurile *pozitive* ale cunoaşterii individuate sunt de aşa natură, încât prin ele nu se ajunge decât la o revelare disimulatoare a misterelor existențiale. Subliniem în această propoziție termenul „modurile *pozitive*" ale cunoaşterii. Există anume şi o „cunoaştere-negativ", despre care vom da la timpul său lămuririle necesare şi căreia, tocmai sub unghiul cenzurii transcendente, îi revin atribute ce lipsesc cunoaşterii în modurile ei pozitive. În pasajele ce le vom închina mai târziu „cunoaşterii-negativ" se va vedea că, de câte ori cunoaşterea individuată nu are semnificația unei revelări disimulatoare a unor mistere existențiale, ea va însemna acceptarea acestor mistere ca „*mistere*". Dar indiferent de această diferențiere în două grupuri complementare, în „cunoaştere-pozitiv" şi „cunoaştere-negativ", cunoaşterea individuată, în tot ansamblul modurilor sale, înseamnă pe plan ontologic o *infinită apologie* a misterului existențial. Lumea, aşa cum o ştim, cum o simțim, cum o cunoaştem, cum o înțelegem şi n-o înțelegem, are pe plan metafizic rostul unei *imense apologii a misterului existențial.* Cunoaşterea individuată nu are decât două mari posibilități: fie de a disimula misterele existențiale, fie de a se instala pluriform în aceste mistere ca atare. Cunoaşterea individuată asimilează misterele existențiale sau prefăcându-le în semne subiective echivalente, sau formulându-le cu ajutorul unor elemente cognitive, prin care ele sunt recunoscute ca atare. În ambele cazuri, cunoaşterea individuată – supusă restricțiilor unei cenzuri transcendente – *con-*

verteşte misterele, apărându-le de cunoaşterea în sens absolut. Pe plan ontologic, cunoaşterea individuată e un organ de convertire apologică a misterelor existenţiale. Cunoaşterea individuată se caracterizează prin imposibilitatea structurală, central-ontologic fundată, de a converti un mister existenţial în non-mister. Cenzura transcendentă interzice cunoaşterii individuate dizolvarea ecuaţională a unui „mister“ în „non-mister“.

În acest capitol, în care schiţăm doar prin câteva trăsături teoria cenzurii transcendente, trebuie să atingem încă un punct esenţial teoriei. E vorba de raţiunea mai profundă a cenzurii. Dacă e adevărat că Marele Anonim interpolează cenzura-i transcendentă între orice mister existenţial şi subiect cunoscător individuat, faptul trebuie să aibă o cauză mai adâncă. Probabil atingerea „adevărului transcendent“ ar echivala cu o serioasă *primejdie* de natură tot atât de ascunsă ca orice transcendenţă. Bănuim că primejdia aceasta pândeşte şi ameninţă de-a dreptul echilibrul existenţial; adică sau rostul lăuntric al subiectului cognitiv, sau rostul lăuntric al obiectului cunoscut, sau rostul implicat de raporturile pentru care au fost făcute subiectul şi obiectul.

Cenzura transcendentă e un fapt metafizic, căruia trebuie să-i rotunjim încetul cu încetul tot sensul. În capitolul acesta n-am făcut decât să conturăm profilul unei idei. În cele ce urmează încercăm să aprofundăm detaliile ei.

REVELAŢII[1] DISIMULATOARE

Numim orice eventuală izbucnire sau arătare pozitivă a unui mister existenţial în conul de lumină al cunoaşterii individuate o „revelaţie“. Nu există revelaţii adecvate. În această accepţie, „revelaţia“ e un concept pur teoretic. De fapt nici un mister existenţial nu trece pragul cunoaşterii, rămânând ceea ce este. Pragul cunoaşterii e un prag fermecat, care transformă pe orice oaspete care-l calcă. În realitate nu există decât revelaţii disimulatoare. Un mister existenţial,

1. Cuvântul „revelaţie“ nu are în filozofia noastră nici o legătură cu semnificaţia teologică a unei inspiraţii divine. „Revelare“ are un sens strict uman şi de ordine firească, adică sensul de „arătare“, de „punere în lumina conştiinţei“.

descoperindu-se sau revelându-se cunoaşterii individuate, e *disimulat* prin însăşi structura întipărită cunoaşterii individuate potrivit intențiilor inerente cenzurii transcendente. Un mister existențial intrat în lumina cunoaşterii se arată sau „mascat", sau ca „mister". Alternativa e valabilă pentru oricare din modurile cunoaşterii individuate: pentru cunoaşterea senzitivă, pentru cunoaşterea mitică, pentru cunoaşterea înțelegătoare (paradiziacă şi luciferică), ca şi pentru cunoaşterea ocultă. Modurile de cunoaştere sunt, în ființa lor, croite fie pe calapodul disimulării prin cenzura transcendentă, fie pe calapodul arătării misterului ca „mister", chip îngăduit de aceeaşi cenzură transcendentă. Alternativa aceasta e categorică şi exclude o a treia posibilitate.

Concepția noastră despre cenzura transcendentă contrazice mai ales concepția neoplatonică-creştină despre „revelație", înțeleasă ca arătare nealterată, ca descoperire pură a unei transcendențe. Dar tot aşa concepția noastră contrazice şi alte doctrine din filozofia antică şi modernă, adânc pătrunse de concepția că o *arătare pură* a misterului existențial e posibilă. Pasiunea pusă în dezvoltarea acestei redutabile ficțiuni a avut darul să zădărnicească ivirea gândului despre cenzura transcendentă. După părerea noastră însă, tocmai acest gând alcătuieşte axa principală într-o metafizică a cunoaşterii. Arătarea sau revelarea unui mister existențial, atunci când are loc, e totdeauna *revelare cenzurată*. Cenzurată prin însăşi structura aparatului cognitiv, destinat receptării misterului existențial.

Vom încerca să interpretăm modurile cunoaşterii individuate în lumina gândului despre cenzura transcendentă, adică să scoatem în evidență elementele auxiliare ale unei semnificații metafizice. Procedând prin enumerație, modurile care vin în discuție sunt următoarele:

1. Cunoaşterea concretă;
2. Cunoaşterea înțelegătoare;
3. Cunoaşterea mitică;
4. Cunoaşterea ocultă.

1. *Cunoaşterea concretă*. Cunoaşterea concretă nu posedă o funcție de sine stătătoare. Ea e sau punct de plecare al cunoaşterii, sau element constitutiv în orice altă formă de cunoaştere, fie mitică, fie conceptuală. Ea e izvorul neistovit care serveşte materialul brut oricărei elaborări intelectuale. Prin poarta ei spiritul e invadat de toată

masa iraționalului[1]. Lăsăm deschisă întrebarea în ce măsură e posibilă, sau nu, o cunoaștere pur concretă. Nu ne împiedică nimic s-o acceptăm ca un caz ideal, de limită. În cadrul unei cunoașteri individuate odată contaminate de celulele conceptului, cunoașterea concretă nu mai e decât impur realizabilă. Nu e însă nevoie ca o cunoaștere concretă să fie realizată vreodată în stare pură pentru a ne putea exprima dacă prin ea se ajunge la o *„arătare nealterată“* a unui mister sau la o *disimulare* a unui mister. Cunoașterea concretă e, în orice caz, un element constitutiv în „cunoașterea înțelegătoare“ în general. Sub acest unghi situația e destul de clară. Din cele ce știm despre structura cunoașterii înțelegătoare, se poate spune că orice „arătare“ în domeniul concret nu e decât *semn* al unui mister latent sau al unui mister declarat. Elementul cognitiv „culoare concretă“ sau „sunet concret“ sau „palpabil concret“ etc. înseamnă în cadrul cunoașterii înțelegătoare: „ceva ascuns, care e *altfel*, ni se arată *așa*“. Culorile, sunetele, palpabilul sunt cu alte cuvinte disimulări ale unor mistere existențiale, care ni se revelează prin simțuri. Prin aceasta nu se afirmă încă nimic pozitiv cu privire la natura „ascunsă“ a misterelor existențiale – se afirmă cel mult că misterele sunt *altfel* decât ni se *arată*.

Ce direcție, ce dimensiuni, ce caracter au disimulările în domeniul revelațiilor concrete? – Vorbim, natural, înainte de toate, despre cunoașterea concretă, care se referă la obiecte exterioare.

---

1. Cunoașterea concretă intuitivă e de două feluri: *interioară* și *exterioară*. În legătură cu această clasificare, e de însemnătate să se știe ce rol au „sensurile“ în cele două feluri de cunoaștere concretă. Analizând mai de aproape actul de cunoaștere îndreptat asupra lumii lăuntrice a conștiinței – vom băga de seamă că factorul senzitiv nu e angajat în procesul de „luare de cunoștință“ a „obiectului“. Împrejurarea aceasta nu ne împiedică să presupunem că în *producerea* stărilor de conștiință intervin și factori „senzitivi“. În cazul acesta, factorii senzitivi sunt însă părtași la producerea obiectului însuși (adică la producerea stării de conștiință), ei nu intervin *între* cunoaștere și stări de conștiință, cum s-ar face aceasta între cunoaștere și un obiect din afară. Deosebirea de constelație a factorilor angajați în cunoașterea concretă exterioară și în cunoașterea concretă interioară e izbitoare. În cunoașterea exterioară, factorul senzitiv e pus în slujba cunoașterii; în cunoașterea interioară, factorul senzitiv ține de constituirea, de geneza „obiectului“. Deosebirea aceasta a sedus pe unii gânditori să susțină că cunoașterea interioară, adică intuiția concretă lăuntrică, împlinindu-se ca simplă și nealterată intuiție concretă, ar avea darul să ne pună în fața unui „absolut“. Încă nu e locul să discutăm sub toate aspectele această teză, în care viermele erorii s-a furișat pe o apertură laterală.

Experiența, calculul științific posibil în marginea ei și – mai mult decât experiența – înseși postulatele cunoașterii înțelegătoare ne pun în situația de a enunța că semnele concrete ale misterelor, revelate prin sensuri, nu corespund întocmai naturii lor „ascunse". Culoarea „verde", tonul „a" etc., ca elemente cognitive receptate prin sensuri, sunt echivalentele pur subiective ale unor realități, ale unor realități care, fără raportarea la un aparat cognitiv, sunt cu totul „altceva". Iraționalul elementelor cognitive concrete trebuie privit drept semn al unui irațional care e *altfel*. Disimularea „obiectului" prin revelarea senzitivă e, în primul rând, de natură *calitativă*. Se va spune că enunțând disimularea calitativă a „obiectului" prin cunoașterea senzitivă nu spunem un lucru tocmai nou. Nici nu pretindem aceasta; din contră, recunoaștem că faptul a fost bănuit și apoi formulat o dată cu întâii pași ai filozofiei, încă de pe când acești pași se făceau prin văile Eladei. Dar a constata un „fapt" și a da un anume „sens" acestui fapt sunt două lucruri diferite. Cert lucru, faptul disimulării calitative a obiectului prin receptare senzitivă dobândește, în lumina teoriei noastre despre cenzura transcendentă, un sens cu totul special. Noi reținem faptul disimulării calitative ca un punct de sprijin în cadrul acesta, mai larg decât a putut fi bănuit până acum.

Disimularea misterului existențial prin revelare senzitivă mai prezintă și alte particularități. Din cunoștințele ce le avem despre realitatea pe care o cuprindem pe diverse căi rezultă că pe una din aceste căi, adică pe cale senzitivă, ni se semnalează numai fragmente, mai mult sau mai puțin întinse, din zonele de largă amplitudine ale realității. Fizica, în toate capitolele ei principale, a produs concludente dovezi despre aceasta. Experimentul ne învață că dintre undele electromagnetice e înregistrată pe cântarul simțurilor numai o parte, între anume limite de frecvență. Ce e dincolo și dincoace de această frecvență ne scapă. Asemenea fâșii sesizabile, puse în paranteză de două părți de nonperceptibil, s-au constatat și în domeniul sunetului, al caloricului etc. Ca să nu vorbim de o mulțime de factori transcendenți, care ricoșează în întregime la întâlnirea cu simțurile și care sunt accesibili doar deducției constructive. Misterul existențial e în asemenea cazuri *extensiv* disimulat prin revelarea ce are loc. Extensiv disimulat fie în sensul unei reducții, a unei împuținări, fie în sensul anulării totale. Întru cât realitatea e divizibilă în zone mai mult sau mai puțin omogene, evantaiul fiecăreia dintre aceste zone e mult

mai larg decât îl înregistrează simțurile. Atâtea veşti sosite din aceste zone găsesc porți închise şi rămân fără răspuns din partea vieții. Din pricina disimulării extensive, orice realitate exterioară cuprinsă prin simțuri e fatalmente un torso. Atât disimularea calitativă, cât şi cea extensivă sunt fapte ştiute. Ele fac parte din rechizitele de toate zilele, s-ar putea zice chiar cele mai banale, ale filozofiei. Notăm însă încă o dată: nu e vorba atât de „fapte", cât de „sensul" ce li-l dăm. Şi faptele acestea, adică disimularea calitativă şi extensivă a obiectului prin simțuri, dobândesc incontestabil un sens inedit prin teoria despre cenzura transcendentă.

Dacă disimularea extensivă şi cea calitativă au fost suficient luate în considerare, *deşi nu în sensul ce li-l atribuim noi prin cenzura transcendentă*, de cele mai multe dintre filozofiile apărute în cursul timpurilor, un alt aspect al disimulării a fost privit drept ceva aşa de firesc, încât a scăpat neremarcat chiar şi ca simplu „fapt". Văzut mai din apropiere, aspectul – îndeobşte nerelevat – devine însă destul de paradoxal. Aspectul în chestiune e în legătură cu „disimularea extensivă" şi consistă în următoarele. Deşi prin sensuri nu se ia act de toată amplitudinea zonelor misterelor existențiale cu care ajungem în contact, totuşi orizontul concret-senzitiv al cunoaşterii individuate nu prezintă nicăieri vreun *gol*, vreo *lipsă*, care să corespundă misterelor existențiale prezente, dar nesemnalate de sensuri. Orizontul concret-senzitiv e totdeauna absolut *plin*, în interiorul lui nu se cască nicăieri un hiat. Nicăieri nu se găseşte un gol care să corespundă, de exemplu, undelor electromagnetice existente, dar refuzate de simțuri. *Plenitudinea* orizontului concret-senzitiv completează disimularea senzitivă. Misterele revelate prin simțuri umplu totdeauna până la saturație întregul orizont concret al conştiinței. Nu se îngăduie în nici un chip în acest orizont o „porozitate" sau posibilitatea ivirii conştiinței concrete a unor „lipsuri", „goluri", care să corespundă unora dintre mistere despre care ştim numai pe altă cale, deductivă, că sunt prezente şi că în consecință ar trebui să fie semnalate în orizontul concret cel puțin printr-un „hiat". Dacă există undeva în natură un *horror vacui*, el există ca particularitate a conştiinței. Plenitudinea orizontului concret e o însuşire a cunoaşterii senzitive, pe cât ne dăm seama nerelevată nici de psihologi, nici de epistemologi. „Plenitudinea orizontului concret" e un fapt. Sub unghiul „cenzurii", faptul acesta posedă şi el un „sens". Faptul că orizontul concret e totdeauna

„plin“ împiedică ivirea conştiinţei că ar putea fi vorba de vreo „lipsă“ în cadrul acestui orizont. La disimularea extensivă a misterelor în limitele cunoaşterii concrete senzitive, se adaugă „plenitudinea absolută a orizontului concret“, astfel că, *prin simpla cunoaştere senzitivă, subiectul cognitiv nici nu poate să ajungă la conştiinţa că în obiectivul ei are loc o disimulare extensivă a misterelor.* Disimularea obiectului prin cunoaşterea senzitivă, cel puţin cea extensivă, e *supraasigurată* prin întocmirea specială de care dispune cunoaşterea senzitivă: prin plenitudinea orizontului. Disimularea misterelor, înţeleasă în lumina cenzurii transcendente ca o convertire apologică a misterelor, e supraasigurată printr-o particularitate, care altfel nu ar fi necesară şi care sub acest raport e desigur cel puţin paradoxală. (Plenitudinea orizontului concret al cunoaşterii senzitive e un fapt interesant şi sub alt unghi. Dacă în orizontul nostru concret ar fi înregistrate toate „hiaturile“ tuturor misterelor existenţiale prezente, dar nerevelate prin simţuri, ar fi imposibilă o orientare a noastră în lumea simţită; imposibilă, fiindcă am fi copleşiţi de abundenţa infinită a hiaturilor. „Plenitudinea orizontului concret“, ca întocmire a cunoaşterii senzitive, ne scuteşte de balastul infinit al „hiaturilor“. Finalitatea acestei particularităţi a cunoaşterii concrete e, sub acest raport, din cele mai vădite.)

2. *Cunoaşterea înţelegătoare* (paradiziacă). Asupra cunoaşterii înţelegătoare în cele două variante ale ei, paradiziacă şi luciferică, nu vom stărui prea mult, deoarece le-am analizat într-un studiu special. Aici rămâne să stabilim doar că prin cunoaşterea paradiziacă se accentuează disimularea misterelor revelate cunoaşterii concrete. Cunoaşterea paradiziacă clasifică reducând, prin abstracţiunile ei, numărul misterelor latente ale existenţei revelate prin simţuri. E de notat însă că operaţia aceasta se efectuează numai după ce lumea sensibilă a fost în prealabil organizată ca atare prin funcţii categoriale. Or, organizarea unui material concret prin funcţii categoriale, fie că ea se face cu ajutorul unor concepte privilegiate, lucide şi clare, fie că se face inconştient şi aproape organic – în cadre, pe care ulterior conştiinţa le fixează drept „categorii“ –, nu constituie decât o „disimulare“ în *plus* a misterelor existenţiale. Susţinem aceasta pe baza „sensului“ ce trebuie să-l aibă orice cunoaştere, de îndată ce ne aşezăm pe punctul de vedere al cenzurii transcendente. Ştim că sunt o seamă de gânditori care înclină să vadă în organizarea categorială a lumii concrete

mai curând un mijloc de *readecvare* a cunoaşterii decât o disimulare în plus a misterelor existenţiale. După aceşti gânditori, prin cunoaşterea categorială s-ar rectifica ceea ce se viciază prin cunoaşterea concretă-senzitivă. Dacă simţurile falsifică realitatea, inteligenţa categorială-conceptuală ar fi chemată să îndrepte falsurile ce se produc prin cunoaşterea senzitivă. Ne întrebăm însă ce *rost* ar avea toată cunoaşterea concretă cu disimulările ei, dacă aceste disimulări ar fi ulterior compensate şi îndreptate prin cunoaşterea categorială? E posibil ca viaţa să fi produs un organ fără de rost şi încă de masivitatea cunoaşterii concrete? Iată un lucru cu totul improbabil. Toată cunoaşterea concretă cu disimulările ei are desigur un rost, dar ea e justificabilă şi are acest rost numai dacă, prin cunoaşterea de orice altă natură, acest rost nu e abolit, ci avantajat, adică dacă disimularea misterelor existenţiale, ce are loc prin cunoaşterea concretă, e prin cunoaşterile de orice altă natură dusă şi mai departe. Gânditorii care nu şi-au dat seama că disimularea misterelor existenţiale prin cunoaşterea senzitivă e ancorată în rânduiala unei cenzuri transcendente au considerat disimularea transcendenţelor prin simţuri ca o calamitate, care cere un remediu. Gânditorii aceştia au crezut că trebuie să dea cunoaşterii umane neapărat prilejul şi facultatea de a „corecta" ceea ce s-a stricat prin aceste disimulări. Ei atribuie deci cunoaşterii senzitive şi cunoaşterii conceptuale-categoriale sensuri sau direcţii opuse, compensatorii. Concepţia despre cenzura transcendentă face imposibilă o asemenea interpretare, oricât de autorizaţi ar fi comentatorii de la care ea vine. Cunoaşterea senzitivă şi cunoaşterea conceptuală-categorială nu pot avea decât un unic sens: cunoaşterea senzitivă „disimulează" misterele existenţiale, iar cunoaşterea conceptuală-categorială radicalizează această disimulare. Diversele moduri de cunoaştere nu sunt făcute să-şi declanşeze valurile unul contra celuilalt, spre a se contesta reciproc. Dacă prin rânduiala cenzurii s-au admis mai multe moduri pozitive de cunoaştere, acestea converg cel puţin prin aceea că disimulează, fiecare în felul său, transcendenţele.

Cunoaşterea înţelegătoare (luciferică) începe printr-un act de instalare în mister ca atare. Obiectul ei e misterul care „se ascunde revelându-se". Rostul cunoaşterii luciferice e de a încerca sau o revelare pozitivă a misterului (printr-un proces cognitiv indefinit), sau o permanentizare, sau o potenţare a acestui mister. Orice revelare pozitivă a unui mister prin cunoaşterea luciferică se angajează într-un proces

fără limită. Unele mistere sunt desigur indefinit atenuabile, dar niciodată ele nu sunt convertibile în non-mistere. Când misterele nu sunt atenuabile, ele devin permanente ca atare sau potenţiabile ca atare. Cunoaşterea luciferică reprezintă modul cel mai amplu de cunoaştere individuată. Cunoaşterea luciferică, încercând revelarea misterelor, duce uneori realmente la o reducţie calitativă a acestora, dar prin aceasta totodată la deschiderea unor noi mistere. Câteodată, sau cel mai adesea, revelarea misterelor consistă numai în noi disimulări. Când o revelare pozitivă nu are loc, atunci cunoaşterea luciferică recunoaşte misterele ca atare sau încearcă potenţarea lor. Firea cunoaşterii luciferice dovedeşte în chip izbitor că, atunci când nu e „revelare disimulatoare" a unui mister existenţial, cunoaşterea e împiedicată de a fi altceva decât instalare în „mister ca atare". Îngrădită de cenzura transcendentă, cunoaşterea individuată nu uzează de un prea vast registru de acomodări. Oricât s-ar zbate şi la orice asalturi s-ar deda, cunoaşterea individuată are numai două libertăţi spornice: sau revelarea disimulatoare a unui mister, sau însăşi conştiinţa misterului ca atare; i se refuză însă structural posibilitatea de a converti un mister în non-mister. Restricţia aceasta ţine tot aşa de mult de natura cunoaşterii umane cum malurile ţin de noţiunea de râu. Deşi apa luptă contra malurilor, fără maluri râul n-ar mai fi râu.

3. *Cunoaşterea mitică.* De însemnătate e acest mod de cunoaştere individuată, fiindcă după cunoaşterea paradiziacă e desigur cel mai frecvent. Sfera nelimitată a cunoaşterii individuate e de fapt mitic inficiată în toate modurile ei. Modul mitic, deşi juxtapus celorlalte, are darul de a le pătrunde pe toate celelalte. Până şi „experienţa" noastră – oricât am ţine să fie pură experienţă – e impregnată de mituri. Tot aşa cunoaşterea conceptuală abstractă. E aproape de necrezut în ce măsură aşa-numita „ştiinţă naturală", „exactă şi pozitivă", e dominată încă de anume structuri care derivă de-a dreptul din mitologie. Să separăm însă aceste infiltraţii mitice în alte moduri de cunoaştere – de modul mitic însuşi.

Toate popoarele primitive şi popoarele antice sunt stăpânite de modul mitic ca atare. Conştiinţa populară folclorică de pretutindeni şi de totdeauna e îmbibată de mituri cosmice în plină strălucire sau de frânturi aproape stinse de mituri trecute, din vârste geologice. Iar superstiţia, căreia împotriva voinţei i-aducem zilnic închinarea noastră,

nu e decât mit în miniatură. Chiar oamenii de cultură ai prezentului, oricât de înrădăcinați în alte moduri de cunoaștere individuată, au infinite legături cu mitul. Conştiința noastră e spintecată de țăndări de mituri ca trupul Sfântului Sebastian de săgeți. Ne învelim în fragmente, în stindarde de mituri sfâşiate; aceasta e poate latura cea mai caracteristică a tragediei noastre de oameni în trecere ai unor timpuri de trecere. Nu-i câtuşi de puțin adevărat că rațiunea a desființat miturile. În loc de a bea din cupa unui singur mare mit unitar, ne astâmpărăm setea fragmentar şi haotic din o mulțime de mituri în ruină sau pe cale de a se naşte. Rațiunea, cum nu e creatoare, nu e nici decisiv distrugătoare. Rațiunea n-a putut decât să fragmenteze miturile, să le amestece, să le împrăştie, dar n-a putut să le răpună. Introducerea unei legi pentru protecția miturilor nu e necesară. Miturile există şi vor continua să existe.

Miturile vor să exprime în *icoană* sensuri smulse existenței. Momentul „disimulării" e cuprins în chiar definiția mitului. Actul de însuflețire al faptului, închiderea unui „sens" sub haina unor imagini concrete, redarea sensului prin personaje închipuite şi prin întâmplări simbolice intervin ca factori în geneza şi în structura oricărui autentic mit. Fireşte că cei care creează miturile rămân străini de sensul lor abstract. Creatorii de mituri nu prind mai întâi „sensul" lucrurilor pentru ca să-l îmbrace ulterior în haină „mitică". Miturile, cu zvonul lor de pădure, de mare, de trăsnet, cu aroma lor carnal-aeriană, sunt privite, tocmai de aceia care le născocesc şi care cred în ele, drept realitate mai autentică decât aceea de toate zilele. Disimulările mitice ale unor „sensuri" sunt socotite „revelații pure, nealterate". De sute de ani însă împrejurarea aceasta nu ne mai poate face iluzii. Nici un mit nu e revelație pură a unui sens sau a unei transcendențe. Din contră: în orice mit s-a instalat parcă un oracol. Miturile exprimă un sens, dar îl exprimă numai în măsura în care-l şi ascund. Sensul unora dintre mituri ne e accesibil, al altora ne scapă, deşi îi simțim prezența. Multora dintre „mituri" le putem cu oarecare efort dezghioca „înțelesul". Sensuri care aparțin lumii simțite şi care nu depăşesc această lume ne sunt „empiric" accesibile. Creatorii de mituri, posedați de demonul întruchipărilor, au exprimat însă şi aceste sensuri „disimulat". Fiindcă n-au putut altfel decât sau să le exprime „disimulat", sau să nu le exprime deloc. Când mitologia nordică vorbeşte despre un zeu sub privirile căruia crapă stâncile,

ştim că e vorba despre puterea gerului. Când mitologia biblică ne vorbeşte despre paradis şi despre pomul cunoaşterii, situaţia se schimbă. Încercând să dăm de prundul ultim al acestui mit, întâmpinăm serioase dificultăţi. În faţa acestui mit, siguranţa interpretativă ne părăseşte. Dar în această iritantă situaţie nu ne găsim numai faţă de acest mit. Câte alte adânci sau înalte mituri nu stau neatins cuibărite în conştiinţa umanităţii, repetându-se sub mască diversă la feluritele popoare, câte sfinte, drăceşti, obsedante mituri care nu au putut fi transpuse pe portativele abstracţiunii, ca „sens", nici astăzi? Ele circulă, aceleaşi în esenţă, diferite prin armuri, aproape pe întreg globul, de mii de ani, scăpărându-şi pretutindeni ispita inaccesibilă. Magic zguduite, mintea şi sufletul omului se agaţă de ele ca sub porunca unei eterne vrăji. Să nu uităm că adesea unul şi acelaşi mare mit a fost interpretat sau ca expresie fulgurantă a unor permanente întâmplări cosmice, sau ca expresie revelatoare a sensului tragic al vieţii umane, sau ca expresie cu lumini fosforescente a unor realităţi psihice ascunse, cum ar fi, de pildă, raportul dintre viaţa noastră conştientă şi inconştientă. Suntem dispuşi să recunoaştem acestor exegeze o îndreptăţire de o clipă, deopotrivă de seducătoare. Dar tocmai posibilitatea acestor multiple tâlcuri ar trebui să dea de gândit. Căci tâlcurile posibile au darul să se macine reciproc, făcând imposibilă o fixare exegetică. Din neputinţa exegezei răsare atunci iarăşi şi iarăşi, neatins, mitul. Când toate tâlcurile eşuează, concluzia firească e că în asemenea „mituri" s-ar putea să se reflecteze transcendenţe profund disimulate de însăşi intuiţia sau viziunea noastră mitică.

Cunoaşterea mitică e un organ de revelaţii disimulatoare prin excelenţă. În această calitate ea constituie încă o elocventă ilustrare a cenzurii transcendente. A cenzurii transcendente, prin care Marele Anonim ne îngăduie să surprindem misterele existenţiale sau disimulat, sau deloc, sau ca „mistere".

4. *Cunoaşterea ocultă*. S-ar părea că spiritul de fineţe al filozofiei e chemat să ocolească orice preocupări în legătură cu „ocultismul". Dar înclinării ţinând la fineţe nu trebuie să-i cedăm când prin aceasta am cădea în atitudini preconcepute faţă de nişte preocupări care merg înainte în ciuda dispreţului nostru. Metapsihica a făcut în anii din urmă progrese, mai ales în ce priveşte adunarea şi clasificarea materialului, progrese care nu sunt de neglijat. De anume feno-

mene oculte, indiferent de „explicația“ lor, care adesea plutește în vid, nu ne mai putem îndoi. Cu același drept ar trebui să ne îndoim și de cele mai vădite experiențe fizice. Printre fenomenele oculte pe care suntem dispuși să le admitem în principiu e și un anume fel de „cunoaștere“, o cunoaștere „ocultă“, anume: clarviziunea. Problema, ce așteaptă o soluție, e dacă această cunoaștere ocultă posedă sau nu virtuți care lipsesc celorlalte moduri de cunoaștere. Cazuri de clarviziune în trecut, în prezent și în viitor se cunosc îndeajuns. Clarviziunea e unul dintre fenomenele oculte cele mai temeinic atestate. Clarviziunea se referă:

a) la fapte trecute, la fapte prezente, apropiate sau depărtate, în orice caz ascunse; la fapte viitoare;

b) la pretinse fapte pe care cu simțurile obișnuite nu le sesizăm (de exemplu: aura indivizilor);

c) la fapte, pretins transcendente, care ar „explica“ diverse fenomene oculte.

Să analizăm pe rând aceste posibilități:

a) Clarviziunea ce se referă la fapte trecute, prezente sau viitoare nu prinde adecvat vreo transcendență, căci ea redă faptele, ca și simțirea noastră cotidiană. Această clarviziune e cel mult interesantă ca „fenomen“; pe linia preocupărilor noastre ea implică însă aceeași „revelare disimulatoare“ a misterului existențial ca și perceperea prin simțurile normale.

b) Posibilitatea clarviziunii în legătură cu unele fapte, pe care cu simțurile obișnuite nu le sesizăm, nu trebuie exclusă a priori, fără de o cercetare serioasă. Dacă există o asemenea clarviziune, ea nu face decât să lărgească extensiv fațetele noastre de contact senzitiv cu misterul existențial. De clarviziunea de acest soi vom lua deci act ca de o nouă ilustrare a fenomenului pe care-l numim „revelare disimulatoare“ a unui mister. Clarviziunea de acest fel are darul să ne informeze doar că există mult mai multe lucruri decât ne este dat să cuprindem cu simțurile normale. Situație pe care de altfel și fizica ne-o descoperă la fiecare pas, pe cale constructivă.

c) În legătură cu pretinsa clarviziune referitoare la fapte pretins transcendente, care ar interveni în *explicația* fenomenelor oculte, avem posibilitatea unor considerații întru câtva mai interesante. E desigur un lucru ciudat că persoane sau medii clarvăzătoare, supuse obișnuitului interogatoriu de transă și iscodite cum își explică diverse

fenomene oculte, răspund aproape unanim că ele înseşi nu înţeleg nimic sau, răspunzând afirmativ, ele declară că fenomenele în discuţie s-ar datora unor factori transcendenţi sau unor fapte transcendente, precum: existenţei corpului astral, a spiritelor morţilor, reincarnaţiei, nemuririi etc. De notat că „mediile“ care servesc în transă asemenea răspunsuri sunt aceleaşi medii care te uimesc prin precizia ireproşabilă a clarviziunii cu care îţi descoperă diverse *fapte empirice ascunse*, dar *controlabile*. Împrejurarea e destinată să producă confuzii şi să ne aducă în perplexitate. Fără discernământul necesar, oricine va fi dispus să creadă că afirmaţiile pe care mediile le fac în transă cu privire la substratul explicativ al fenomenelor oculte au acelaşi grad de verosimilitate ca şi spusele tot de transă ale aceloraşi medii despre fapte ascunse, dar perfect controlabile. Aici trebuie să intervină discernământul. Căci a face afirmaţii „explicative“ şi a face afirmaţii cu privire la nişte „fapte“, indiferent că aceste fapte sunt ascunse şi indiferent că afirmaţiile se fac deopotrivă în „transă“, sunt două lucruri foarte diferite. Posibilitatea de a face enunciaţiuni „verosimile“ într-o direcţie faptică nu implică neapărat aceeaşi posibilitate şi în cealaltă direcţie, *teoretică*. Metafizica spiritistă, doctrinele antropozofice şi teozofice atât de aclamate de o anume mentalitate se caracterizează prin uşurinţa cu care ele cad jertfă împrejurării relevate. Metafizica spiritistă, care practică exaltarea divinaţiei, se lasă sedusă de orice afirmaţie cu obiect transcendent a persoanelor sau mediilor clarvăzătoare, tocmai fiindcă acestea îşi atestă cu atâtea vădite probe darul în chestiune. Suntem departe de a suspecta aceste „medii“ de fals conştient întru cele „transcendente“. Aceste „falsuri“ sunt atât de impresionant de uniforme la toate mediile, care pretind a fi portarii transcendenţelor, că aproape nici nu mai poate fi vorba de „falsuri“. Uniformitatea enunciaţiunilor de transă cu privire la anume pretinse transcendenţe nu trebuie însă să ne înşele. Oricât de „clarvăzătoare“ ar fi mediile cărora li se cere explicaţia fenomenelor oculte, în momentul când li se face acest apel ele încep inconştient să *teoretizeze*. Conţinutul „clarviziunilor“ va fi influenţat în consecinţă tocmai de această „teoretizare inconştientă“ la care se dedau mediile. Cert lucru, teoria spiritelor, a reincarnaţiei, a nomadismului interplanetar al spiritelor are prin însuşi felul ei un pronunţat caracter mitic. Dacă printr-o asemenea teorie mitică ni se revelează ceva, această revelare nu poate fi altfel decât sunt toate revelările mitice. Prin teoria spiri-

tistă ni se revelează anume „transcendențe“ cel mult în mod *disimulat*. Lucrurile se petrec după părerea noastră astfel. Fenomenele oculte au un prăpăstios substrat în structura, în factorii alcătuitori, în modul de funcționare al inconştientului uman. Fenomenele oculte se produc pe baza unui mecanism subconştient, a unui mecanism desigur extrem de complicat. Când întrebuințam aici termenul „mecanism“, o facem în lipsa unui termen mai bun care să redea structura interioară a inconştientului. Ne dăm însă seama că termenul „mecanism“ constituie şi el, în acest domeniu, nu mult mai mult decât un fel de a vorbi, o metaforă care soluționează chestiunea în măsura în care o şi acoperă. Un contact mai frecvent şi o familiarizare mai strânsă cu modul cum se produc fenomenele oculte ne dau impresia că o eventuală cunoaştere adecvată, din partea mediilor, a mecanismului interior al fenomenelor s-ar reflecta în chip defavorabil asupra producerii fenomenelor. Mult mai defavorabil, de pildă, decât s-ar reflecta la un artist controlul prea conştient asupra unei opere în devenire. Orice ridicare în conştiință a mecanismului psihic inconştient ar avea darul să anuleze efectele mecanismului. Ridicarea în conştiință ar împiedica fenomenele oculte de a se produce. Când sileşti mediul să se „explice“, în mod inconştient el va „disimula mitic“ realitatea sa psihică interioară, transcendentă cunoaşterii sale. Aceasta înadins pentru ca „mecanismul“ să nu-i ajungă la cunoştință. Teoria spiritelor, a reincarnației etc. revelează în adevăr realitatea interioară ascunsă a psihismului uman, dar ea e o revelare iscusit şi cu mult rost „disimulantă“. Probabil că această „disimulare“ e de aşa natură, încât creează şi o împrejurare deosebit de prielnică înseşi producerii în sine a fenomenelor oculte.

În legătură cu cunoaşterea ocultă ținem mai ales să înlăturăm credința că în acest domeniu s-ar deschide posibilități rodnice de „cunoaştere adecvată“, credință la care ne-ar putea seduce neobişnuința fenomenului în sine al clarviziunii. Cunoaşterea ocultă, întru cât se poate presupune că există, are în toate variantele ei semnificația unei simple *lărgiri* a posibilităților proprii şi celorlalte moduri de cunoaştere individuată. Nicăieri însă cunoaşterea ocultă nu depăşeşte cu adevărat celelalte moduri cognitive, în sensul unei „transcenderi“. Speranțele legate de unii de o dezvoltare progresivă a cunoaşterii oculte, spre a se obține o mai solidă întemeiere a metafizicii, sunt sub acest unghi mai mult decât naive. Întru cât nu aşteptăm însă de la

cunoaşterea ocultă decât o lărgire a suprafeţei noastre de contact, disimulator, cu transcendenţele, o cultivare sistematică a cunoaşterii oculte nu poate să strice filozofiei. Nu trebuie însă să ne facem iluzia că o metafizică pe această bază ar fi în posesia unor mai nobile privilegii decât alte metafizici.

Supunând unui examen sumar cele câteva variante ale cunoaşterii individuate sub unghiul ideii despre cenzura transcendentă, stabilim că toate aceste variante, exceptând cunoaşterea luciferică, au, pe deasupra diferenţelor de detaliu şi a fizionomiilor, un acelaşi aer de familie. Cunoaşterea concretă, cunoaşterea paradiziacă, cunoaşterea mitică – şi în cea mai mare parte cunoaşterea ocultă – sunt clădite, deşi fiecare în felul său, după unul şi acelaşi principiu: fiecare dintre aceste cunoaşteri are semnificaţia unei revelaţii disimulatorii a misterului existenţial. Prin fiecare dintre aceste cunoaşteri, misterul existenţial e alungat spre a fi înlocuit cu un echivalent inadecvat. Spunem aici că misterul existenţial e „alungat“ de cunoaştere; într-un capitol precedent afirmam că misterul existenţial „se apără“ de cunoaştere. Sub unghiul cenzurii transcendente, care reglementează raportul dintre cunoaştere şi obiect, astfel că orice asimilare a unui obiect din partea unui subiect cognitiv dobândeşte semnificaţia unei *conversiuni apologice* a unui mister existenţial, cele două propoziţii precedente nu se contrazic. Ele exprimă aceeaşi situaţie, văzută de fiecare dată în altă perspectivă.

Într-un alt capitol vom reveni asupra cunoaşterii luciferice.

*

Trebuie să facem o deosebire între „disimularea“ transcendenţelor prin structurile cenzoriale ale cunoaşterii individuate şi „erorile“ cărora cunoaşterea individuată, în modurile ei, poate să le cadă jertfă în chip accidental. Disimularea transcendenţelor se face prin structuri cenzoriale: această disimulare nu se poate în nici un chip constata ca fapt, cât timp individul cognitiv se găseşte plasat într-un anume sistem cenzorial. Individul n-are posibilitatea să iasă din sistem spre a constata deformarea ce s-a produs prin sistem. Individul nu cunoaşte adecvat transcendenţele spre a lua act de „disimulare“ în chip comparativ. „Disimularea“ transcendenţelor, prin structurile cenzoriale ale diverselor moduri de cunoaştere individuată, e în genere un fapt *dedus*, şi anume din împrejurarea că individul cognitiv se poate

plasa în *diverse* structuri cenzoriale: prin fiecare din structurile sau sistemele cenzoriale se ajunge să se vadă cu totul altfel *obiectul*; cum obiectul nu se schimbă, trebuie fireşte să deducem că disimularea obiectului îşi are izvorul în structurile cognitive. De disimularea obiectului (a transcendențelor) prin structurile cenzoriale vom deosebi „erorile“ cunoaşterii. „Erorile“ se ivesc *accidental* în cadrul uneia şi aceleiaşi structuri cenzoriale sau al unui mod de cunoaştere. Ele se pot *constata* cu mijloacele pe care ni le pune la dispoziție însuşi modul de cunoaştere în cadrul căruia se iveşte „eroarea“. Fiecare mod de cunoaştere îşi are un *habitus* al său, adică o anume conformație cu anume posibilități inerente acestei conformații. „Eroarea“ e o anomalie ivită accidental, dar în legătură totdeauna cu un anume *habitus* cognitiv. De fapt nu există „eroare“ – în sens abstract. Există tipuri de „erori“. Atâtea tipuri de „erori“ câte moduri de cunoaştere cu specific *habitus*. Sunt date deci posibilități de „eroare“ în cadrul:

1. cunoaşterii concrete;
2. cunoaşterii paradiziace;
3. luciferice;
4. mitice;
5. oculte.

Aceste „erori“ diferă ca tipuri în măsura în care diferă un *habitus* cognitiv de altul.

În cadrul cunoaşterii concrete putem comite bunăoară „eroarea“ de a vedea un obiect „roz“, când el e „alb“. Corectura e posibilă în acelaşi cadru al cunoaşterii concrete.

În cadrul cunoaşterii paradiziace putem face o „eroare“ controlabilă în acelaşi cadru, când, de pildă, despre un aeroplan pe care-l zărim afirmăm că e „pasăre“. În cadrul cunoaşterii luciferice facem bunăoară o eroare, controlabilă în acelaşi cadru, când afirmăm despre „fulger“ că e „vânt aprins“ (Plinius).

În cadrul cunoaşterii mitice facem o „eroare“, controlabilă în acelaşi cadru, când afirmăm bunăoară despre mijirea zorilor că e lumină selenară sau despre „lavă“ că ar fi un produs neptunic.

În cadrul cunoaşterii oculte se găsesc analogii de-ale erorilor posibile în cadrul cunoaşterii concrete. Se poate face aici o „eroare“ atunci când se afirmă bunăoară că „aura“ omului e ceva „neschimbat“, câtă vreme pentru un individ capabil de viziune ocultă „aura“ prezintă variații.

Cu aceste câteva remarci scoatem doar în evidenţă deosebirea radicală dintre erorile controlabile în cadrul unuia şi aceluiaşi mod de cunoaştere şi disimularea transcendenţei rezultând din regimul la care e supus un mod de cunoaştere prin cenzura transcendentă. Prin enumerarea „erorilor“ posibile după modurile de cunoaştere – nu am atins încă deloc problema variantelor erorilor posibile în unul şi acelaşi mod de cunoaştere. Aceasta e o chestiune de detaliu, care nu ne poate preocupa aici.

ONTOLOGIA CENZURII

Dacă am trece în revistă toate teoriile filozofice despre cunoaşterea individuată, teorii care şi-au propus să lămurească şi să justifice nu numai structura, ci şi valoarea cunoaşterii, am constata că aproape fără deosebire ele aduc cunoaşterea individuată în legătură directă:

1. cu anume virtuţi proprii „principiului metafizic“;

2. cu limitele inerente individuaţiei.

Teorii de poziţie intermediară sunt puţine, şi ele nu izbutesc să închege într-o autentică sinteză cele două puncte de vedere.

1. De câte ori s-a vorbit despre cunoaşterea individuată în raport cu principiul metafizic sau cu Marele Anonim botezat într-un chip oarecare, s-a considerat drept o datorie elementară să se atribuie *Marelui Anonim o absolută „veracitate“*. Din partea gânditorilor s-a făcut totul, fie cu voie, fie fără voie sau din simplă inerţie, ca această idee a veracităţii divine să rămână un punct intangibil. Câteva exemple ilustrează situaţia. Doctrina creştină a dezvoltat bunăoară învăţătura despre „revelaţie“ ca arătare nealterată de nimic a adevărului transcendent. „Revelaţia naturală“ şi „supranaturală“ e înţeleasă din partea metafizicienilor creştini deopotrivă ca „arătare nealterată“ a existenţei sau a unui „adevăr“. Când Marele Anonim se arată pe sine sau opera sa – opera sa însăşi sau pe sine ca idee – această „arătare“ şi-ar avea, după doctrina creştină, temeiul ultim într-o absolută „veracitate“ divină. Cu doctrina despre veracitatea divină se împacă foarte bine ideea suplimentară că Marele Anonim are şi „taine“ în raport cu cunoaşterea individuată. După doctrina creştină, Marele Anonim posedă asemenea taine, şi încă multe. Dar când Marele

Anonim şi le descoperă, atunci şi le descoperă nealterate. Creația, aşa cum ni se arată, e aşa cum ni se arată. Un adevăr revelat e aşa cum ni s-a revelat. Doctrina creştină e în privința aceasta categorică şi nu admite nedumeriri. Cunoaşterea umană a fost astfel constituită din partea Creatorului, încât sfera adevărului să-i fie accesibilă, cel puțin în fragmente.

Gânditorii neoplatonici cred de asemenea în veracitatea Marelui Anonim în raport cu cunoaşterea individuată. „Esențele" – pe care cunoaşterea individuată le descoperă în lumea sensibilă – sunt derivate din partea neoplatonicienilor de-a dreptul din Divinitate. Aceste „esențe" ar fi „idei ale Divinității", care se imprimă materiei emanate, dar care se comunică şi sufletelor individuate într-un chip oarecare, în perfectă adecvație.

Cum în lucrarea de față nu ne dedicăm spiritului de erudiție, ne scutim de sarcina de a da un tablou complet al doctrinelor care implică teza despre veracitatea divină. Câteva exemple numai, şi cele mai caracteristice din filozofia vremilor mai noi. La Descartes găsim o dată veracitatea divină utilizată ca un argument epistemologic decisiv. Potrivit veracității divine, cunoaşterea individuată este socotită, cel puțin în ideile ei clare şi distincte, ca un organ neviciat, de contact – cu transcendența însăşi. Vorbind despre gândurile false care ne vin în vis, nu mai puțin vii şi exprese ca şi altele, Descartes se întreabă care e substratul mai adânc al criteriului potrivit căruia le judecăm drept false. „Chiar dacă spiritele cele mai alese ar studia aceasta atât cât le va plăcea, eu nu cred că pot să dea nici o rațiune care să fie îndestulătoare pentru a înlătura această îndoială dacă nu presupun existența lui Dumnezeu. Căci înainte de toate, ceea ce eu am luat numaidecât ca o regulă, adică lucrurile pe care noi le concepem foarte clar şi distinct sunt toate adevărate, nu este sigur decât din motivul că Dumnezeu există, că El este o ființă perfectă şi că tot ce este în noi vine de la El. De unde urmează că ideile noastre sau noțiunile noastre, fiind lucruri reale şi care vin de la Dumnezeu, în tot ce ele sunt clare şi distincte nu pot să fie decât adevărate" (*Discours de la Méthode*, Paris, Bibliothèque Nationale, p. 64). Vorbind despre falsele senzații şi himere ale imaginației, Descartes spune: „...Rațiunea nu ne dictează deloc că ceea ce noi vedem sau închipuim astfel ar fi adevărat, ea ne dictează însă că toate ideile şi noțiunile noastre trebuie să aibă o oarecare bază de adevăr; căci nu ar fi

posibil ca Dumnezeu, care este atotperfect şi adevărat, să le fi sădit în noi fără aceasta“ (*ibid.*, p. 66). Adevărurile noastre îşi au deci obârşia în ultimă analiză în perfecţiunea lui Dumnezeu, iar erorile noastre în imperfecţiunea noastră. Perfecţiunea lui Dumnezeu e înţeleasă, sub unghiul care ne preocupă, ca o „absolută veracitate“. Climatul metafizic al adevărurilor noastre are, ca principal strat de căldură hrănitoare, veracitatea divină. Situaţia, aşa cum o vede superlucidul Descartes, o putem rezuma printr-o imagine „fizicală“. Credem că nu desfigurăm prin nimic gândurile metafizice ale lui Descartes substituindu-le o imagine luată, de altfel, din domeniul fizicii pe care Descartes a iubit-o cu atâta ardoare. Iată imaginea: Dumnezeu şi fiinţele umane, în calitatea lor de purtători ai „adevărului“, sunt un fel de vase comunicante; se datoreşte exclusiv unor neajunsuri umane că nivelul adevărului nu urcă în noi la aceeaşi înălţime ca în Dumnezeu. Concepţia aceasta despre Dumnezeu şi om ca vase comunicante ale adevărului e într-un chip sau altul generală la toţi metafizicienii care clădesc pe existenţa şi raportul Dumnezeu–om. Deformarea „transcendenţei“, nu cea accidentală, de suprafaţă, ci aceea structurală, nu e la aceşti gânditori în nici un fel un factor intercalat înadins în acest raport. „Deformarea“ s-ar datora numai şi numai imperfecţiunii unuia din cele două vase comunicante ale adevărului – şi anume fiinţei individuate cu toate neajunsurile ei.

Gânditorii care îi atribuie lui Dumnezeu o cunoaştere absolută, adică o cunoaştere adecvată şi nelimitată, se simt, în setea lor fără astâmpăr de adevăr, adesea încercaţi de gândul de a vedea existenţa aşa cum o vede Dumnezeu. O sete analoagă aceleia a marilor meşteri ai magiei albe sau negre, care se simt ispitiţi de gândul de a crea prin cuvinte magice un lucru din nimic; ca Dumnezeu. E în această încercare ceva din luminosul păcat paradiziac, un ecou neuitat din marea copilărie a omenirii, când omul visa să se substituie Creatorului sau Tatălui. În sufletul metafizicienilor s-a prelungit parcă, sublimată, această ambiţie crepusculară a omenirii. La metafizicienii cu nume aureolat ai istoriei găsim adesea nu numai setea arzătoare de a vedea existenţa aşa cum o vede Dumnezeu, ci şi credinţa mărturisită că omul are posibilitatea de a vedea lucrurile prin lentila de cleştar a ochiului divin. Iată câteva mărunte texte din Spinoza, care se încadrează perfect în acest comentar. „Toate ideile sunt adevărate, întrucât sunt raportate la Dumnezeu.“ „Căci toate ideile care sunt

în Dumnezeu corespund perfect obiectelor lor, aşadar ele sunt adevărate“ (B. Spinoza, *Die Ethik*, Kröner Verlag, p. 41). „O idee adevărată în noi e o idee care în Dumnezeu, întru cât El e exprimat prin natura spiritului uman, e perfect adecvată...“ (*ibid.*, p. 45). „...la aceasta se adaugă că spiritul nostru, întru cât cuprinde lucrurile potrivit adevărului, e o parte din cunoaşterea infinită a lui Dumnezeu; aşadar ideile clare şi distincte ale spiritului trebuie în chip necesar să fie tot atât de adevărate ca şi ideile lui Dumnezeu“ (*ibid.*, p. 46). Autorii unor propoziţii atât de neînfrânate trebuie suspectaţi de un păcat aproape mai grav decât cel adamic. Anticii numeau acest păcat *hybris*. Cu o asemenea hipertrofic-mândră opinie despre posibilitatea de a circula prin Dumnezeu, ca într-un sat fără câini, e firesc să se ajungă şi la o afirmaţie cum este următoarea: „Spiritul uman are o cunoştinţă deplin adecvată despre fiinţa eternă şi infinită a lui Dumnezeu“ (*ibid.*, p. 48). Propoziţia ultimă închide în sine consecinţa extremă a credinţei că între cunoaşterea individuată şi cunoaşterea divină nu numai că nu intervine un factor izolator, ci există o neîmpiedicată posibilitate de trecere de la una la cealaltă şi de transpunere din una în cealaltă. Vom aminti aici că au existat şi gânditori care n-au crezut numai în posibilitatea de a vedea lucrurile aşa cum le vede Dumnezeu, ci şi în realitatea permanentă a acestei vederi. Malebranche, bunăoară, profesa doctrina că realitatea o vedem *în Dumnezeu*. Acest gânditor a plătit de altfel, printre toţi metafizicienii, cel mai mare tribut mitului despre veracitatea divină.

Idealismul metafizic german a compus variaţii simfonice pe tema raportului dintre principiul metafizic şi cunoaşterea individuată. După idealiştii germani, principiul, manifestându-se în cunoaşterea individuată, se revelează *întocmai*, cel puţin în cunoaşterea ideativă. „Individuaţia“ nici nu are alt rol decât de a servi drept vas al „principiului“. Individuaţia e „locul“ unde se realizează nealterata revelare a principiului. Individuaţia există ca purtătoare a principiului. Cunoaşterea individuată ca purtătoare a adevărului principiului e locul de desfăşurare, de „evoluţie“ al principiului, reflectat ca idee asupra sa însuşi. „Ideea“ nu numai că reproduce adecvat principiul, ci e însuşi principiul. Ideea redată autonomiei sale înseamnă articulare şi avansare a principiului divin. Fazele ideii devin fazele divinităţii înseşi. Ecuaţia dintre idee şi existenţă e prefăcută în identitate.

Cunoaşterea individuată nu numai că cuprinde „divinitatea“, ci e ea însăşi teoforică.

Chiar şi în cazuri când „principiului“ i se acordă aspecte mai bizare, ca în filozofia unui Schopenhauer sau a lui Ed. Hartmann, gândul „veracităţii“ în sine a acestui principiu răzbate încă cu putere. „Voinţa“, substratul metafizic al existenţei, găseşte după Schopenhauer posibilitatea de a se „arăta“ întocmai unei anume cunoaşteri (intuiţiei interioare). Iar în gândirea lui Hartmann, „inconştientul metafizic“ creează „cunoaşterea individuată“ în chip spontaneu, trezind în ea conştiinţa aceloraşi categorii pe care le-a imprimat şi realităţii fizice. Exemplele acestea, la întâmplare, la care desigur ştiinţa de carte a cititorului va adăuga şi altele, ilustrează suficient afirmaţia noastră că, de câte ori în istoria gândirii cunoaşterea individuată a fost pusă în directă atârnare de „principiul metafizic“, gânditorii s-au complăcut în ideea clară, sau mai puţin clară, despre „veracitatea“ Marelui Anonim. Aceşti gânditori, stăpâniţi până la teroare de categoria „sacrului“, nu au fost în stare să aducă principiului ocara de a-l socoti „mincinos“. „Cunoaşterii individuate“, din moment ce era privită în directă dependenţă de principiul metafizic, i s-a atribuit, potrivit ipotezei implicate despre veracitatea principiului, totdeauna şi posibilitatea categorică a unui drum spre „adevărul absolut“. Mitul despre veracitatea divină e mai rezistent şi decât concepţiile metafizice, ce l-au avut pe rând drept foc pe vatră. Dovadă despre aceasta e faptul că eşuarea pe rând a acestor sisteme metafizice n-a fost în stare să concentreze, dacă nu dispreţul, cel puţin desconsiderarea lumii gânditoare asupra acestui mit.

2. De câte ori în istoria filozofiei s-a insistat asupra „subiectivităţii“ cunoaşterii individuate, această subiectivitate a fost adusă totdeauna în legătură – nu cu principiul divin –, ci cu neajunsurile individuaţiei, cu un viciu sau infirmitate primordială a subiectului individuat, cu limitele acestuia, cu neputinţa creaturii. Excepţiile de la această constatare sunt desigur foarte rare. O abatere deosebit de curioasă o constituie, de pildă, concepţia lui Berkeley. Agerul episcop irlandez susţine subiectivitatea cunoaşterii individuate senzitive, dar în acelaşi timp el atribuie această subiectivitate de-a dreptul influenţei divine. Concepţia lui Berkeley cere câteva lămuriri. Pentru un ochi analitic mai deprins, cunoaşterea senzitivă e, după Berkeley, nu atât „cunoaştere“, cât „fenomen“, un fenomen produs în noi prin directă

influență divină. În cunoașterea senzitivă, după Berkeley, nu se *arată* disimulat ceva *transcendent*. Senzațiile nu sunt semne cognitive ale unui obiect transcendent; ele sunt stârnite ca atare în individ, fără altă meditație, direct din partea divinității. Asta înseamnă însă că senzațiile nu sunt elemente cognitive, ci pur și simplu „fenomene de conștiință". Berkeley se menține pe un punct intermediar între cele două poziții relevate de noi, dar izbutește să se mențină pe această poziție numai desființând cunoașterea senzitivă ca „cunoaștere" și prefăcând-o în simplu „fenomen de conștiință". Desființând însă cunoașterea senzitivă ca cunoaștere – și asimilând-o fenomenelor de conștiință –, Berkeley nu mai poate să ajungă la concepția despre o cenzură transcendentă a cunoașterii, cu toate că el atribuie cunoașterea senzitivă unei influențe divine. Influența divină asupra cunoașterii individuate se extinde la Berkeley exclusiv asupra *producerii* senzațiilor ca atare; influența divină nu e în legătură cu reglementarea raportului dintre un obiect *transcendent* și *cunoașterea individuată*. Or, cenzura transcendentă consistă tocmai în reglementarea acestui raport dintre transcendență (mister existențial) și cunoașterea individuată. Berkeley nu se mai putea gândi la o asemenea reglementare cenzorială din moment ce a încetat de a vedea în senzații semnele cognitive ale unui obiect transcendent. Prin aceasta, concepția despre o cenzură transcendentă îi rămâne și lui definitiv străină.

La Kant – și la toți cei ce sunt alimentați de el – subiectivitatea cunoașterii individuate, căreia el îi conferă prestigiul unui universalism, și indirect al unui simulacru de obiectivitate, e suspendată în aerul rarefiat al transcendentalismului[1]. Metafiziceşte, subiectivitatea cunoașterii e motivată doar prin limitele inerente cunoașterii individuate (a se vedea interpretarea lui Heidegger în *Kant und das Problem der*

1. Transcendentalismul, această invenție metodologică kantiană, a fost în mare măsură „psihologizat" de Kant însuși, apoi „metafizicizat" de un Fichte, pe urmă „logicizat" de Școala de la Marburg. Husserl luptă în felul său să purifice transcendentalismul de tot ce ar putea să-l falsifice. Deocamdată transcendentalismul se găsește în această fază de „purgatoriu". Transcendentalismul are o existență neîmplinită. El circulă ca un duh care caută o existență pe care n-o dobândește decât asimilând elemente care de fapt nu-i aparțin. Nu știm dacă nu cumva transcendentalismul se găsește încă în plin psihologism, chiar vorbind și numai despre un „*subiect* transcendental". Transcendentalismul e, sub acest aspect, mai curând un permanent efort decât o realizare.

Metaphysik). Ca şi cum limitele inerente individuaţiei ar putea să înrâurească întru câtva cunoaşterea sub aspectul subiectivităţii sale. Din faptul limitării, prin care individuaţia devine ceea ce este, adică un fapt mărginit, un spaţiu circumscris, nu urmează cu necesitate „subiectivitatea“ cunoaşterii. O cunoaştere poate fi în principiu *nelimitată* şi totuşi *subiectivă*, tot aşa o cunoaştere poate fi *limitată*, dar *obiectivă*. De unde urmează că a explica subiectivitatea cunoaşterii individuate prin limitarea intrinsecă individuaţiei constituie o încercare nu prea norocoasă. E clar: din limitarea în care e îngrădită individuaţia poate să se desprindă ca rezultat şi o cunoaştere *limitată*, dar *obiectivă*. Şi tot aşa e clar: din faptul, în sine, că cunoaşterea individuată e „subiectivă“ nu urmează neapărat ca această cunoaştere să fie limitată. Ea poate fi *nelimitată* şi totuşi *subiectivă*. Relaţia kantiană „subiectivitate–limitare“ nu rezistă. Dacă e să căutăm o motivare metafizică subiectivităţii cunoaşterii individuate, trebuie să pătrundem până într-o regiune *central-ontologică*. Motivarea prin limitele individuaţiei e periferială. Metafizica, fie chiar şi numai de simple implicaţii, e regiunea cea mai vulnerabilă a filozofiei kantiene.

O altă motivare a subiectivităţii cunoaşterii individuate o găsim în felurite variante la Nietzsche, la Avenarius, la Mach, la James, la Vaihinger. Cunoaşterea individuată e de astă dată interpretată în funcţie de fenomenul „viaţă“. Cunoaşterea individuată, cu creaţiile şi produsele ei, s-ar încadra într-o finalitate biologică. După Nietzsche, supremul criteriu al cunoaşterii e întărirea vieţii prin creaţii cognitive favorizante. Cu cât o idee, după Nietzsche, antrenează viaţa spre piscurile ei supreme, cu cât o idee e mai aptă de a crea pe supraom, cu atât ea e mai adevărată, oricare ar fi insuficienţele ei logice. După Avenarius–Mach–Vaihinger, produsele cunoaşterii individuate au menirea finală de a ne *orienta* în lumea simţită. Pragmatismul vede în creaţiile cunoaşterii individuate mijloace utile de a lucra în lumea înconjurătoare. Teoriile pe care le pomenim sunt încă o dovadă că subiectivitatea cunoaşterii individuate a fost totdeauna explicată prin factorul individuaţiei în sine, adică prin limitele, sau neputinţa, prin interesele vitale sau practice ale individului. O spaimă nelămurită de a săvârşi vreun sacrilegiu, amintirea vagă a mitului general despre veracitatea principiului divin sau cine ştie ce altă sfială i-a împiedicat pe subiectivişti de a merge cu gândul mai departe. E un

lucru cel puțin ciudat refugiul unanim al subiectiviștilor în explicația exclusivă cu ajutorul „individuației“.

Pentru subiectivismul sau relativismul biologic în teoria cunoașterii, îl socotim pe Nietzsche drept reprezentantul cel mai interesant și mai multilateral. Mai aforistic, mai puțin sistematic decât ceilalți (Mach–Avenarius–Vaihinger–James), el e totuși mai adânc, mai scânteietor, mai complex. Câtă vreme ochiul fiecăruia dintre acești subiectiviști crescuți în școala biologică nu vede decât câte un singur aspect al subiectivității cunoașterii, ochiul nietzscheean, de ageră insectă, posedă multiple fațete. Găsim în opera lui Nietzsche, în germene, toate sistemele biologice de teorie a cunoașterii de mai târziu. Se pare că așa debutează ideile: cu o schițare exuberantă a propriilor posibilități. Lui Nietzsche îi revine incontestabil întâietatea istorică pentru multe doctrine aclamate în ultimele decenii. El a anticipat, printre altele, tot ce se poate spune despre cunoaștere sub unghi biologic. Deschidem opera lui, fragmentară, dar de clare intenții: *Der Wille zur Macht* (Alfred Kröner Verlag) și citām la întâmplare: „*Adevărul e acea specie de eroare* fără de care o anume specie de ființe vii nu ar putea trăi. Valoarea pentru *viață* decide în ultima instanță“ (p. 156). „Criteriul adevărului zace în creșterea sentimentului de putere“ (*ibid.*, p. 156). „Rătăcirea filozofiei zace în faptul că, în loc să vadă în logică și în categoriile rațiunii mijloace pentru ajustarea lumii la scopuri utile (așadar „principial“ pentru o falsificare utilă), s-a crezut că ele sunt criteriul adevărului sau al *realității*. Criteriul adevărului e de fapt numai utilitatea biologică a unui asemenea sistem de falsificare principială...“ (*ibid.*, p. 179). Nietzsche vorbește în unele din observațiile sale despre *simpla utilitate* biologică a cunoașterii, în altele despre *potențarea sentimentului de putere*, ca un criteriu al adevărului. Cunoașterea ca factor util vieții, sau cunoașterea ca moment care „intensifică“ viața nu sunt însă același lucru. Una e o concepție utilitaristă, cealaltă o concepție eroică-tragică. E, în această diferență de perspectivă, și filozofia lui Nietzsche, care e numai a lui Nietzsche, dar și filozofia de mai târziu a unui Avenarius, anticipată de același Nietzsche. Câte idei de ale lui Nietzsche nu au fost înregistrate la biroul internațional de patente filozofice sub alte nume! Schimbând sprinten punctele de vedere față de „cunoaștere“, filozofia lui Nietzsche e pronunțat „perspectivistă“ (oare contemporanul spaniol Ortega y Gasset n-a împrumutat numele de

„perspectivism“ pentru doctrina epistemologică ce o profesează chiar de la Nietzsche?). Unele remarci nietzscheene sunt radical „perspectivice“. „*In summa* ştiinţa pregăteşte… un sentiment că nici nu există «cunoaştere», că a fost un fel de orgoliu să visezi de existenţa ei; mai mult, că nu ne rămâne nici măcar cel mai mic concept să admitem «cunoaşterea» ca o posibilitate – că cunoaşterea însăşi e o idee plină de contradicţie“ (*ibid.*, p. 193). Vom adăuga de la noi: neapărat că în perspectivă biologică, în care poţi vedea numai fenomene mărginite în sine, existenţe şi acte închise în sine, nu e admisibil să se vorbească despre „cunoaştere“, căci cunoaşterea e act deschis asupra unui altceva. Cât timp privim cunoaşterea ca fenomen, ea devine o idee contradictorie în ea însăşi. O idee imposibilă. De aici nu urmează însă că „cunoaşterea“ e realmente un concept contradictoriu. De aici urmează cel mult, şi aceasta cu necesitate, că cunoaşterea e prin definiţie un „nefenomen“. Dar pentru găsirea acestei perspective, nici Nietzsche n-a fost destul de mobil, oricât de atent ar fi fost la aplicarea preceptului „perspectivic“.

Interesant de notat e că toţi subiectiviştii din raţiune biologică, spre a putea constata alterarea subiectivistă a cunoaşterii, sunt, *eo ipso*, siliţi să accepte într-un punct oarecare „cunoaşterea“ ca *adevărată cunoaştere* sau ca *act de transcendere*. Ei nu-şi dau însă precis seama de această inconsecvenţă la care sunt condamnaţi. Iar când îşi dau seama, ei au destul talent literar s-o ascundă. În genere, subiectivismul biologic înclină să vadă această cunoaştere „adevărată“ îndeosebi în cunoaşterea empirică, concretă, vie, calitativă, organică. Măsurate cu această cunoaştere, căreia i se acordă, în prealabil şi printr-o inconsecvenţă, prestigiul adevărului, toate cunoaşterile prin „concepte“ devin apoi cel mult „util fictive“. Nietzsche declară: „Parmenide a afirmat că nu putem gândi ceea ce nu este; noi ne găsim la celălalt capăt şi afirmăm că ceea ce se poate gândi trebuie să fie, desigur, o ficţiune“ (*ibid.*, p. 206). Dar spre a putea afirma că cunoaşterea e fictivă, trebuie să ai undeva un punct fix, unde admiţi că cunoaşterea e adevărată. Subiectiviştii biologişti sunt dispuşi a plasa acest punct fix pe terenul cunoaşterii concrete, vii, organice. Inclusiv Nietzsche. Aici se produce însă o spărtură în teoriile subiectivist-biologice. Un inevitabil dezacord interior, prin care se vădeşte tocmai insuficienţa acestor teorii.

Dar să supunem unui examen şi alte aspecte ale concepţiei nietzscheene despre cunoaştere. Cu sunete de fanfară, cunoaşterea individuată e proclamată funcţie în slujba vieţii suverane. Ideile, concepţiile sunt alcătuiri finale; printre aceste alcătuiri, cele mai îndreptăţite ar fi acelea care avantajează nu numai viaţa în sine închinată sieşi, ci cât mai mult şi potenţarea şi ascensiunea ei. Termenul de potenţare a vieţii are la Nietzsche un sens care ne ţine atenţia îndreptată asupra unui plan de regretabile lucruri de suprafaţă. Nietzsche, aceasta trebuie s-o spunem numaidecât, confundă „viaţa" şi interesele ei – cu zona de individualizare a vieţii, care nu e decât latura ei accidentală şi cea mai superficială. A înălţa viaţa înseamnă, după Nietzsche, a da o cât mai autonomă intensitate individului ca atare, a înteţi „eul" în sine, a întări ceea ce aparţine unui ins ca ins. Pentru Nietzsche viaţa există în primul rând ca o explozie de divergenţe, şi nu ca substanţă anonimă. Viaţa, înţeleasă ca hipertrofie a eului, e substituită astfel Marelui Anonim; Marelui Anonim care lucrează desigur în viaţă, dar care lucrează mai probabil dincolo de viaţă şi peste ea. Nietzsche a pus un inutil patos în preamărirea unor momente periferiale ale existenţei.

Cunoaşterea individuată, dacă e subiectivă şi totuşi finală în subiectivitatea ei, nu poate fi ancorată în interesele vieţii, înţeleasă exclusiv ca explozie de divergenţe, ca individuaţie, adică în ceea ce este accidental vieţii. „Finalitatea" cunoaşterii individuate nu poate fi motivată prin interesele individuaţiei ca atare, fiindcă aceasta nu e esenţială. Cu atât mai puţin îşi găseşte această finalitate o motivare suficientă în ceea ce este accidental accidentalului: adică în tendinţa de potenţare mai presus de orice a vieţii individuale ca „eu". Dacă cunoaşterea individuată e subiectivă şi totuşi finală în subiectivitatea sa, atunci motivarea trebuie căutată pe un plan mai esenţial, acolo unde îşi are prinse odgoanele de siguranţă însăşi individuaţia; în principiul anonim. Să subliniem aceasta şi prin cuvinte: în principiul anonim. Cunoaşterea individuată, în măsura în care nu e obiectivă, ci „subiectiv-finală", e inseriată într-o finalitate care nu e de natură *biologică* în sens naturalist, ci de natură ontologică. Adăugăm imediat: cunoaşterea subiectiv-finală nu istoveşte însă întreaga natură a cunoaşterii individuate. Ea reprezintă „masa" cunoaşterii, dar alături de ea există şi o altă formă de cunoaştere, o formă de „transcendere".

Concepțiile biologico-finaliste despre cunoaşterea individuată se bazează toate pe părerea clar exprimată că, în toate produsele şi actele ei, cunoaşterea individuată e complet încercuită în sine, condamnată de a trăi în propria ei piele, că ea nu are nici o posibilitate de „transcendere“, că ea e fatalmente „subiectivă“ şi în această calitate cel mult „finală“, ca orice „organ“ al individuației. Se va vedea mai târziu că părerea aceasta despre cunoaşterea individuată nu rezistă unui examen mai sever. Cunoaşterea individuată posedă şi posibilitatea actului de „transcendere“, ce-i drept numai într-o singură formă, pe care vom determina-o de îndată ce vom fi pregătit îndeajuns terenul pentru aceasta. Nu e mai puțin adevărat că cunoaşterea are această posibilitate. Or, dacă în cadrul cunoaşterii individuate e dată, fie chiar şi numai într-o singulară formă, posibilitatea actului de transcendere, concepțiile biologico-finaliste despre cunoaşterea individuată cad de la sine, fără excepție, nefiind în stare să epuizeze obiectul abordat. Finalismul „biologic“ nu e destul de încăpător să cuprindă şi cunoaşterea ca „organ final“, şi cunoaşterea ca „act de transcendere“. Spre a putea explica aceste două forme de cunoaştere, trebuie să recurgem la un finalism mai larg decât poate fi cel „biologic“. Numai în cadrul unui *finalism ontologic* îşi găseşte explicația necesară atât *subiectivitatea* cunoaşterii individuate, cât şi *actul de transcendere*, pe care-l atribuim într-o singulară formă acestei cunoaşteri.

Să rezumăm. Gânditorii care au clădit pe mitul veracității Marelui Anonim – şi am văzut cât de tare se resimte metafizica de penetrația acestui mit – au fost împiedicați să cuprindă, în toată amploarea sensului ei, *subiectivitatea* cunoaşterii individuate; gânditorii care s-au impresionat exclusiv de *subiectivitatea* cunoaşterii individuate, intimidați poate de acelaşi mit, s-au văzut nevoiți să refuze ideea unui raport cauzal, mai intim, între Marele Anonim şi cunoaşterea individuată. Comparând raportul dintre Marele Anonim şi cunoaşterea individuată cu un mare cântar – insuficiențele şi păcatele congenitale ale cunoaşterii individuate au fost totdeauna puse în sarcina tipsiei umane. Să privim această autodepreciere a genului uman cu zâmbet şi îngăduință şi să trecem mai departe. După îndelungate experiențe psihologice în legătură cu amintitele eşecuri metafizice, începem să presimțim că ontologicul posedă articulații şi structuri din cele mai paradoxale. Presentimentul acesta ne dă o tărie şi ne scuteşte de multe sfieli, care nu mai sunt la locul lor. Dacă năzuim

spre o mai adâncă interpretare a raportului dintre Marele Anonim şi cunoaşterea individuată, nu trebuie să ne sfiim de nici un paradox. Dacă ne-am hotărî odată să vorbim despre un raport între Marele Anonim şi cunoaşterea individuată, trebuie să părăsim orice păreri moştenite şi să privim cu ochi cutezător şi atent abisurile care se deschid în faţa noastră.

Teza pe care o susţinem e următoarea: raportul dintre cunoaşterea individuată şi misterul existenţial e reglementat dintr-o profundă ontologică iniţiativă anonimă. Cum cunoaşterea individuată se dovedeşte a fi în masa ei preponderentă de natură „disimulatoare“, trebuie mai ales şi ca un prim pas să curăţim terenul de credinţa în „veracitatea“ Marelui Anonim. Dar renunţând la mitul, propriu unui paradis idilic, despre „veracitatea“ Marelui Anonim, nu vom recurge numaidecât la negaţia lui, ci la o teză mai complicată şi în consecinţă tot pozitivă. La teza, sau dacă voiţi: la un contra-mit mai potrivit paradisului tragic în care vieţuim, la contra-mitul despre „cenzura transcendentă“. Admiţând că între obiect şi cunoaşterea individuată e interpolată din partea Marelui Anonim o cenzură transcendentă, vor cădea de la sine toate concepţiile metafizice care se întemeiază pe premisa tacită sau declarată a veracităţii Marelui Anonim. Descartes, într-unul din punctele critice ale sistemului său, încerca să se salveze cu credinţa mărturisită că Dumnezeu nu poate să ne înşele. E locul să spunem că această concepţie atât de generală la metafizicieni e o ficţiune, care nu are nici măcar calitatea de a fi adâncă. Repudiem, mai mult decât orice, caracterizarea divinităţii prin atribute convenţionale. Dacă nu ne-am da seama de irealizabilitatea unui precept cum este următorul, l-am transcrie întocmai: Dumnezeu trebuie ţinut sub observaţie! Pentru practicabilitate, să îngrădim preceptul astfel: Dumnezeu trebuie ţinut sub observaţie aşa cum se poate, indirect cel puţin şi din dungă. S-ar înţelege atunci că Dumnezeu are faţă de noi – şi în cadrul planurilor urmărite – o *tactică*, dar nu o *morală.* Mitul „veracităţii divine“ nu redă câtuşi de puţin această ciudată „tactică“. Dacă e vorba să traducem, tactica divină în termeni „morali“, ar trebui să spunem că Dumnezeu ne înşală şi ni se sustrage metodic – fiindcă ceea ce ne revelează în chip pozitiv e *disimulat*, iar ceea ce ne revelează nedisimulat se face în chip oarecum „negativ“. Dar despre tactica divină nu e deloc indicat să se vorbească în termeni de morală umană. Una din erorile metafizicii

de totdeauna a fost tocmai aceea de a fi substituit subtilităţile unei tactici transcendente postulatele unei morale umane.

Prin teza despre cenzura transcendentă ne găsim pe o poziţie de unde avem posibilitatea unei revizuiri a oricărui sistem metafizic. Dacă un Hegel, de pildă, ar fi presimţit numai vag exigenţa momentului metafizic al „cenzurii transcendente", nezguduit intercalat între „principiu" şi „cunoaşterea individuată", şi-ar fi dat seama că „ideile", fiind în imensa lor majoritate numai revelări disimulatorii ale existenţei, nu pot fi socotite drept momente sau încheieturi constitutive ale divinităţii. Nu ridicăm punctul de vedere al cenzurii transcendente ca un protest cu tot dinadinsul împotriva unui Descartes sau Hegel. Atât Descartes, cât şi Hegel sunt simple exemple, şi nu obiective exclusive de revizuire. Există o mulţime de metafizici care, faţă de poziţia ce-o ocupăm prin teza despre cenzura transcendentă, se găsesc într-o situaţie şi mai puţin privilegiată decât metafizica unui Descartes sau a unui Hegel.

*

Bănuim în alcătuirea ontologică a „cenzurii transcendente" un moment integrant, asupra căruia urmează să ne oprim puţin atenţia. Am afirmat că cenzura transcendentă e aplicată de Marele Anonim cunoaşterii individuate, fiindcă o cunoaştere absolut obiectivă, adică pozitiv-transcendentă, implică probabil o „primejdie" pentru echilibrul şi pentru intenţionalitatea existenţială. Mişcându-ne aici pe un teren de probabilităţi, facem loc mai multor ipoteze care ar justifica cenzura transcendentă. Cenzurii transcendente i se poate da o motivare minimală, una medie şi una maximală.

1. Motivarea minimală: posibilitatea unei cunoaşteri individuate absolut „obiective" ar condamna viaţa şi spiritul creator la *stază* perpetuă. Posesiunea „adevărului transcendent" ar zădărnici creaţia şi ar osândi spiritul la repetiţie stereotipă. Dacă am fi în stăpânirea adevărului absolut, ar încremeni în noi orice tensiune spre altceva, ni s-ar tăia orice dinamică şi în vinele noastre ar îngheţa, nemaigăsindu-şi justificarea, orice efort, ne-am preface în cristale văzătoare şi imobile. Faptul că nu suntem cristale imobile sau făpturi hieratice, ci configuraţii larvare, în spaţiu şi timp, faptul că nu suntem zei în acord permanent cu ei înşişi, ci molecule neîmplinite, bolnave de un lăun-

tric dezechilibru, faptul că nu suntem statice oglinzi, ci ființe urzite din instabilitate şi efort *constituie o dovadă că suntem creaturi înadins refuzate de adevăr, spre a fi cu atât mai mult creaturi destinate creației.* Spre a preîntâmpina „staza perpetuă" a vieții şi a spiritului, Marele Anonim aplică cunoaşterii individuate „cenzura transcendentă". Îngrădind astfel cunoaşterea individuată, Marele Anonim o înzestrează în acelaşi timp cu tendința dinamică de a se depăşi în fiecare moment.

2. Motivarea medie: se poate presupune că o cunoaştere individuată absolută implică o primejdie pentru subiectul cunoscător, care ar putea fi smuls din aderențele sale creaturale şi astfel scos din echilibrul său de o asemenea cunoaştere. O cunoaştere absolută ar constitui pentru un individ creatural un dar care ar dezrădăcina creatura din natura sa proprie şi din natura în care e împletită. Cunoaşterea absolută ar prilejui o emancipare a individuației, pe care individuația prin firea ei n-ar putea-o suporta şi căreia ea în primul rând i-ar cădea jertfă. Dar o cunoaştere absolută ar alcătui o primejdie şi pentru obiectul cunoscut, care ar putea fi după plac creat, şi astfel şi distrus pe această cale. Aceste primejdii au toate caracterul unei perturbații virtuale a echilibrului existențial.

3. Motivarea maximală: o cunoaştere individuată absolut obiectivă ar reprezenta o primejdie pentru Marele Anonim însuşi, care ar putea fi scăzut în potența sa şi în parte zădărnicit în intențiile sale de o asemenea cunoaştere individuată. Orice eventuală cunoaştere absolută proprie unui subiect periferial al existenței ar însemna un pericol de descentralizare a existenței.

Motivarea cenzurii transcendente pe un plan de probabilități e susceptibilă de gradații. Noi înşine înclinăm să acceptăm cele trei etaje ale motivării în total, fiindcă ele nu se exclud, ci se completează. Oricare din ele constituie însă o rațiune suficientă pentru cenzura transcendentă. Întâia motivare e în legătură cu *menirea creatoare* a spiritului individuat. A doua motivare e în legătură cu *angrenajul existențial* în care e vârât subiectul individuat sau obiectul cunoscut. A treia motivare priveşte *raportul dintre Centrul absolut şi individuație.* Motivarea cenzurii merge deci de sus în jos, de la suprafață în adânc. Ele se suprapun, cimentându-se reciproc într-o supremă solidaritate.

Natura primejdiilor pe care le implică o cunoaşterea individuată absolută nu se poate preciza dincolo de această circumscriere ipotetică a lor. O mai strânsă precizare pozitivă ar fi posibilă numai

trecând barierele cenzurii transcendente. Barierele cenzurii transcendente fac însă parte integrantă din ființa noastră. „Ființăm“ prin ele. Nu putem trece peste ele decât dacă ne „desființăm“. Numai analogiile psihologice înlesnesc vag o ghicire a felului lor. Dar analogiile sunt analogii. Simple analogii şi, mai ales în cazul acesta, nimic decât analogii. Analogiile la care facem aluzie se schițează în jurul unor foarte concludente perturbații în ordinea firească a lucrurilor, perturbații pe care le aduc cu sine anume „cunoaşteri“, cu toate că sunt *îngăduite* de cenzura transcendentă şi cu toate că în consecință ar trebui să se presupună că li s-a luat orice ascuțiş îndreptat împotriva echilibrului existențial. Aceste cunoaşteri, îngăduite de cenzura transcendentă şi totuşi primejdioase, sunt primejdioase sau pentru „obiectul“ cunoscut, sau pentru „subiectul“ cunoscător.

1. Psihologia, ca aşa-zisă ştiință despre cele sufleteşti, ne învață că o cunoaştere, aşa cum e ea *posibilă şi permisă*, a modului cum se produce un fenomen psihic poate câteodată să zădărnicească producerea acestui fenomen. În genere fenomenele psihice care se produc fără cunoaşterea modului lor de producere suferă, prin reflex de la o asemenea eventuală cunoaştere, o perturbație. Spre ilustrare ajunge exemplul clasic în legătură cu actele ce se realizează „instinctiv“ sau prin „reflex“. Să ne gândim la gravele inconveniente pricinuite unui astfel de act atunci când, între împrejurările care solicită un act şi actul însuşi, intervine gândul conştient al actului. În stadiul de pregătire a unor asemenea acte, caracterizate de altfel printr-o desăvârşită siguranță a realizării, se instalează prin momentul „cunoaşterii“ lor un moment penibil de nesiguranță, de indecizie, de ezitare, susceptibil de a duce în cele din urmă chiar la anihilarea actului. Iată un exemplu simplu cu privire la faptul mai general şi de netăgăduit că anume „cunoaşteri“, chiar *îngăduite* de cenzura transcendentă, duc câteodată la distrugerea propriului lor obiect.

2. De altă parte anume „cunoaşteri“, deşi *îngăduite* de cenzura transcendentă, pot să fie o primejdie pentru subiectul cunoscător. Exemple pentru aceasta, nu decisive, dar care ar alcătui un ispititor subiect de cercetare, vedem în cazurile tragice ale acelor psihologi care, dacă trebuie să credem biografilor, nu e exclus să fi fost distruşi chiar de revelațiile ce au avut fericirea nefastă să le facă. De la Nietzsche până la psihanalişti s-ar putea înşira nume şi fapte suficient de atrăgătoare pentru o asemenea cercetare. Cine ar putea preciza în ce

măsură un Otto Weininger a fost sufleteşte distrus de spaima şi decepţia metafizică în faţa lucrurilor descoperite în sine şi în alţii? Dar cazurile acestea aparţin muzeului de rarităţi psihologice. Le alăturăm, cu mai multă putere de convingere, un fapt mai interesant, fapt care frizează mai puţin psihopatologia şi cu aderenţe mai general umane.

Să ne întrebăm bunăoară ce a putut să însemne „cunoaşterea morţii" în momentul când acest gând a apărut întâia oară în conştiinţa umanităţii, cu toată intensitatea, neatenuat de nici o iluzie, neîmblânzit de nici o închipuire. Gândul că suntem trabanţii „morţii" trebuie să fi produs „crize", despre care astăzi ne mai dau o ştearsă idee numai crizele metafizicienilor care, la fel cum au conservat în ei copilăria mare a omenirii, par a fi păstrat în sufletul lor şi ceva din primul ecou al morţii în conştiinţa umanităţii. Dacă omul nu ar fi reacţionat faţă de cunoaşterea „morţii", această cea mai tulburătoare cunoaştere, cu intense iluzii mitologice, s-ar fi putut întâmpla să cadă jertfă însuşi gândului morţii. Gândul morţii a deschis în conştiinţa omului o rană, care a rămas şi va rămâne nevindecată, nici o frunză de leac nefiind destul de mare s-o acopere. Notăm că şi în acest caz avem de a face cu o cunoaştere *îngăduită* de cenzura transcendentă. Efectul catastrofic al unei astfel de cunoaşteri, chiar aşa cum e ea *îngăduită* de cenzura transcendentă, ne dă o presimţire vagă şi analogică despre aroma amară a primejdiilor cu care ar fi împreunate cunoaşterile depline de la care suntem opriţi prin „cenzura transcendentă".

Mitologiile, atât antice, cât şi biblice – nu ne sfiim deloc să le punem alături –, vorbesc la figurat despre opreliştile în legătură cu anume cunoaşteri. Legendele, de altmintrelea atât de pline de tâlc, ale celor vechi, amintesc despre un gânditor care a fost pedepsit de zei cu o cumplită moarte fiindcă a descoperit un… adevăr matematic (acest adevăr e astăzi în gura tuturor copiilor). După mitul biblic, întâii oameni au fost opriţi să se atingă de roadele pomului ştiut. (Motivul interdicţiei e încă subiect de dispute exegetice.) Nici din mituri, nici din legende – oricum le-am interpreta – nu se desprinde însă gândul despre o cenzură transcendentă, aşa cum îl rostim aici. Miturile şi legendele vorbesc despre oprelişti şi pedepse în legătură cu anume „cunoaşteri". Omul are însă, după toate acele mituri şi legende, *posibilitatea* de a ajunge în posesia cunoaşterilor oprite. Cunoaşterile oprite sunt păzite de zei sau de divinitate, ca un secret

profesional al lor şi numai al lor. Omul, înzestrat cu suficiente însuşiri ale minţii şi cu îndestulătoare îndrăzneală, are totuşi putinţa să ajungă şi în stăpânirea acestor cunoaşteri, chiar în ciuda geloziei cereşti. Îl aşteaptă însă totdeauna o răzbunare din partea unui cer uman-meschin. După legende şi mituri, adevărul e uneori ascuns şi „tabu", dar nu inaccesibil. Nu acesta e sensul mai profund al teoriei despre „cenzura transcendentă". Prin cenzura transcendentă nu sunt oprite anume cunoaşteri la care s-ar putea totuşi ajunge. Prin cenzura transcendentă e oprită însăşi cunoaşterea deplină, pozitivă, nedisimulatoare. Omul n-are posibilitatea să treacă peste această oprelişte, fiindcă ea e înscrisă în fiinţa şi structura sa. Marele Anonim nu va avea deci prilejul să se răzbune, nici dacă l-am înzestra înadins cu asemenea micimi. Cuvântul biblic „Cine vede pe Dumnezeu moare" rămâne un simplu cuvânt, poetic şi impresionant, dar fără obiect. Căci Dumnezeu s-a îngrijit să nu poată fi văzut, adică să nu poată fi cunoscut întocmai; Dumnezeu s-a îngrijit să poată fi cunoscut cel mult „disimulat" sau ca „mister catexohin"; altfel n-ar muri numai cel ce-L vede, ci o putere s-ar stinge şi în Dumnezeu. Dacă cineva ar vedea pe Dumnezeu, ar putea să piară în parte Dumnezeu însuşi; o asemenea cunoaştere ar echivala cu o castrare parţială a Divinităţii.

Când vorbim despre „primejdiile metafizice" pe care le-ar implica o cunoaştere individuată absolută, ne dăm seama că uzăm de o expresie înflorită, de un arabesc, pentru un aproape impoderabil concept liminar. Vom spune despre aceste primejdii că există, dar că nu pot fi determinate mai de aproape. Căci determinarea mai de aproape ar presupune tocmai trecerea dincolo de „disimulările" impuse structural cunoaşterii prin cenzura transcendentă. Ideea despre „primejdia metafizică" implicată de o cunoaştere individuată absolută este – dacă o privim cu ochi critic – un simplu termen metaforic pentru „motivul" pe cât de ascuns, pe atât de grav care îl îndeamnă pe Marele Anonim la intercalarea cenzurii transcendente între existenţă şi cunoaştere individuată. Vorbind tot la figurat, vom spune că ceea ce îl îndeamnă pe Marele Anonim la intercalarea cenzurii nu e, desigur, o gelozie în legătură cu un secret profesional, ci o insondabilă grijă pentru echilibrul şi sporul existenţial.

Devotamentul promis ideii centrale ce ne preocupă ne face să mai marcăm unele lucruri care nu se înţeleg de la sine. Nu orice cunoaştere individuată absolută, fără deosebire, presupune o primejdie

metafizică. Cenzura transcendentă e suficient motivată şi admiţând numai că unele dintre „cunoaşterile absolute“ sunt metafizic primejdioase. Cenzura transcendentă se aplică însă în orice caz asupra *întregii* cunoaşteri individuate, şi anume în chip structural; aceasta din cauză că o structură, care ar da acces la transcendenţă în chip absolut, ar deschide poarta, *eo ipso*, şi spre adevărurile metafizic primejdioase. Cenzura nu trebuie neapărat să ne-o imaginăm aplicată ca oprelişte de la orice adevăr absolut, fiindcă orice adevăr absolut ar conţine primejdii metafizice. Cenzura e suficient motivată şi dacă se admite că e aplicată în chip oarecum *preventiv* asupra întregii cunoaşteri individuate, pentru a tăia acesteia accesul la *unele* cunoaşteri, şi anume la acelea care sunt metafizic primejdioase. Ţinând seama de toate aceste momente, ajungem la formula că cenzura transcendentă aplicată cunoaşterii individuate are un caracter *totalitar* şi *preventiv*.

INTEGRAREA ÎN MISTER

Cunoaşterea individuată e un organ de convertire apologică a misterelor existenţiale în cadrul vast al unei ontologii cenzoriale. Faptul convertirii apologice l-am reţinut până acum mai ales în forma „revelaţiei disimulatoare“. O altă formă de convertire apologică e aceea a „integrării“ cunoaşterii în „mister ca atare“. Aceste două forme sunt singurele posibile şi ele istovesc de fapt tot spaţiul ocupat de cunoaşterea individuată. Cunoaşterea individuată, ca organ de convertire apologică a misterelor existenţiale, e sau revelaţie disimulatoare, sau integrare în mister ca atare. Cele două moduri sunt părţi complementare, care umplu întreg volumul interior al cunoaşterii individuate. O a treia posibilitate nu e de întrezărit între hotarele cunoaşterii individuate umane.

Când cunoaşterea individuată procedează prin „revelări“ disimulatoare, misterul existenţial cuprins de această cale e *apărat* de cunoaştere şi subiectul cognitiv e apărat de „mister“, de obicei fără ca subiectul cognitiv să ajungă la conştiinţa despre vreun mister care ar fi fost disimulat prin revelaţie. Conştiinţa de mister nu intervine în chip necesar şi de obicei nu se produce în nici un chip cu prilejul unei „revelaţii disimulatoare“. Revelaţiei disimulatoare i se dă falsul

nimb al unei revelații pure. Cunoașterea individuată – în posesia unei revelații disimulatoare – ajunge cel mult la conștiința că această „revelație“ nu e totul, că dincolo de ea este loc și pentru altele, că în această revelație și dincolo de ea sunt lipsuri sau hiaturi, care însă toate ar putea fi umplute prin alte revelații. Cunoașterea individuată nu parvine niciodată la conștiința că un *mister existențial* se ascunde în dosul revelației, ca acest mister existențial care se ascunde e *altfel* decât latura sa care se arată, că revelația *disimulează* și că *arătatul* ar putea fi înlocuit printr-o transcendență *criptică*, ce scapă cunoașterii. Cunoașterea individuată, atunci când e stăpânită de o revelație disimulatoare, e stăpânită de obicei și de credința, pe cât de neîntemeiată, pe atât de netăgăduit, că revelația e *arătare pură*, *nedisimulatoare*, și că obiectul i se arată în chip adecvat, nealterat. Numim această credință *iluzia adecvației*. Iluzia adecvației e un adaos – nu lipsit de sens – la revelația disimulatoare, un moment prețios în planul ontologic al cunoașterii, un adaos de cimentare a cenzurii și a rostului ei. Cert lucru, ar putea să existe cunoașteri prin revelații disimulatoare însoțite și de conștiință netă că ele sunt revelații *disimulatoare*. Or, într-o anume fază spornică, cunoașterea prin revelații disimulatoare e permanent și nedespărțit întovărășită de iluzia adecvației. Foarte pe nedrept iluzia adecvației a fost interpretată ca o naivitate a cunoașterii. Faptul a fost depreciat și periferializat mai mult decât trebuie. Iluzia adecvației e ceva mai mult decât o simplă naivitate. Noi vedem în ea, pe plan ontologic, un moment întregitor al „cenzurii transcendente“, nu necesar, dar de firească rotunjire; un moment auxiliar, dar nu simplu decorativ. Iluzia adecvației constituie o *supraasigurare* a cenzurii transcendente. Iluzia adecvației e un moment care se adaugă întru apărarea misterului existențial. Și iată cum: subiectul cognitiv, împrumutând unei revelații disimulatoare nimbul *adecvației* – nu se va mai simți nici o clipă ispitit să caute un „mister“ în dosul unei revelații disimulatoare. Prin iluzia adecvației, revelația „disimulatoare“ e socotită o revelație „pură“ a misterului existențial, și astfel subiectul cognitiv e adus în situația de a se declara pe deplin mulțumit de ceea ce a luat în posesiune. Sub stăpânirea iluziei adecvației, subiectul cognitiv nu va mai face nici o încercare, nici un efort de a depăși revelația disimulatoare a misterului existențial. De aceea iluzia adecvației trebuie considerată ca un moment întregitor al cenzurii transcendente sau mai precis ca o *supraasigurare* a acesteia.

Cât timp cunoaşterea individuată stă sub imperiul deplin al cenzurii, al cenzurii supraasigurate de iluzia adecvaţiei, se poate spune că ea e în stare de *graţie*. Ea e oarecum aşezată în mâinile Marelui Anonim. Nu e vorba aici, fireşte, de o graţie absolută, căci atunci cunoaşterea individuată ar trebui să fie în posesia nelimitată şi necenzurată a transcendenţelor. Subiectul cognitiv se găseşte totuşi în stare de *graţie*, să-i zicem, *cenzurată*. Cu aceasta, subiectul cognitiv e păzit nu numai de o ipotetică primejdie metafizică, ci de orice frământare şi chin, care duc la învrăjbire cu sine însuşi. Termenul teologic de „graţie" nu ne înspăimântă. Dislocarea mai liberă a termenilor dintr-un domeniu în altul n-a fost totdeauna un lucru inutil. Nu ne-am feri în caz de nevoie nici să luăm din teologie un termen expresiv, spre a-l împământeni, să zicem, în botanică. Termenul de profundă rezonanţă „graţie" exprimă după noi, pe un plan ontologic şi în perspectivă inversă — de dincolo spre dincoace –, stări de acelaşi ordin care sunt redate în lumea noastră sublunară prin cuvinte ca „somn", „vis", „inconştient", „conştiinţă vegetativă" etc. Socotim aşadar în stare de graţie neviciată cunoaşterea concretă, cunoaşterea paradiziacă, cunoaşterea mitică. Conţinuturile acestor moduri de cunoaştere au ceva comun prin faptul că ele fac impresia de ansamblu că *ni se dau* şi că noi nu contribuim cu nimic la producerea lor. Modurile de cunoaştere concret, paradiziac, mitic au un caracter *receptacular* şi ceva din aspectul liniştitor al lucrurilor care se fac de la sine. Spre deosebire de cunoaşterea luciferică, în care spontaneitatea, efortul, tensiunea, chinul şi turmentarea subiectului cognitiv devin dominante. Prin această diferenţiere nu se despart cunoaşterile de „graţie" de cunoaşterea „luciferică", ca şi cum întâile ar fi exclusiv receptaculare, iar ultima un produs pur al spontaneităţii. Receptacularul şi spontaneitatea alcătuiesc aliajul fiecăreia, deosebirea zace doar în supremaţia unui factor asupra celuilalt. În cunoaşterile de „graţie neviciată", accentul zace pe receptacular, pe factorul inconştient, organic; în cunoaşterea luciferică, accentul zace pe spontaneitate, pe elaborare conştientă, pe efort. Prin cunoaşterea luciferică subiectul cognitiv iese din starea de graţie apucând drumul dramei sale proprii. Aceasta nu înseamnă că cunoaşterea luciferică nu mai are nici o legătură cu starea de graţie, cu darurile de graţie. Cunoaşterea luciferică îşi are baza tot în „graţie", ea iese din graţie numai ca frământare, ca tentaţie, ca încercare, ca exces. Drama interioară a

cunoaşterii luciferice nu e un produs al graţiei, dar ea e îngăduită din partea graţiei. Despuind „starea de graţie“ de orice atribut prisoselnic, vom înţelege prin ea starea în care se găseşte un lucru sau un subiect capabil de acte când ele zac imperturbabile sau se împlinesc de la sine în matca ce li s-a hărăzit din partea supremului Centru Anonim. „Lucifericul“, în sensul strict, e orice încercare de a ieşi dintr-o asemenea „matcă“.

Ştim, din studiul ce i l-am închinat, că cunoaşterea luciferică[1] începe prin actul prin care un mister e declarat deschis ca atare. Pe planul ontologic, unde situăm faptele ce ne preocupă, actul iniţial al cunoaşterii luciferice îşi găseşte o specială interpretare. Sub acest nou unghi, actul iniţial al cunoaşterii luciferice e actul prin care se înlătură iluzia adecvaţiei. Prin acest act, cunoaşterea înţelegătoare se declară, implicit, *deziluzionată* de conţinuturile ei. Subiectul cognitiv procedează ca şi cum ar avea conştiinţa că revelările, de care e invadată cunoaşterea individuată, sunt numai „revelări disimulatoare“ ale misterelor existenţiale. Revelările sunt privite ca simple semne arătate ale unor mistere în esenţă ascunse. Prin modul „luciferic“, cunoaşterea individuată se instalează în „mister ca atare“. Acest dar de instalare în mister ca atare e încă tot un dar de „graţie“; un dar care devine însă foarte prielnic tentaţiei luciferice, în sens restrâns, de a depăşi „matca“ prescrisă.

Să ne oprim puţin asupra ideii de mister, ale cărei variante epistemologice le-am arătat altă dată. Am văzut atunci cum ideea de mister trebuie plasată în centrul teoriei cunoaşterii. Să ne întrebăm acum dacă nu cumva aceeaşi idee e susceptibilă de a deveni şi centrul unei ontologii sau metafizici a cunoaşterii. Credem că da. Cu aceasta am ajuns la un punct asupra căruia trebuie să oprim cu tot dinadinsul atenţia cititorului, solicitându-i o încordare. Suntem la un cot de drum, sau la încheietura decisivă a teoriei noastre metafizice. Nodul vital al teoriei consistă în afirmaţia că ideea de mister ocupă un loc privilegiat în articulaţia interioară a cunoaşterii individuate. Aceasta fiindcă *ideea de mister e singura idee care sparge, sau mai bine zis „trece“, frontul cenzurii transcendente.* De adăugat numaidecât: *cu îngăduirea* acestei cenzuri transcendente înseşi. Alte idei,

1. Cunoaşterea luciferică – o numim astfel nu fiindcă orice act al ei ar însemna ceva „luciferic“, adică o încercare de a ieşi din propria „matcă“, ci fiindcă ea, prin înseşi predispoziţiile ei, înclină în deosebită măsură spre orgoliul luciferic.

despre care s-ar mai putea susține că „trec“ frontul cenzurii, posedă această calitate numai în măsura în care ele conțin, ca ultimă implicație, tocmai ideea de mister ca atare.

Pare desigur ciudat ca în masa imensă a ideilor care populează cunoaşterea individuată, de pretutindeni şi de totdeauna, să existe o *singură* idee privilegiată în acest sens. Fără de lămuriri suplimentare, afirmația despre singularitatea privilegiată a ideii de mister pare fără îndoială arbitrară. Ea e totuşi punctul arhimedic, eminamente răzleț, la care nu putem renunța. Ideea de mister posedă o seamă de particularități care îi revin numai ei şi care, odată puse în evidență, au darul să atenueze impresia de arbitrar a afirmației despre privilegiul ei de unic vad care taie cordonul cenzurii transcendente.

Particularitățile ei se pot formula astfel:

1. Ideea de mister implică un act de transcendere;

2. Ideea de mister e o „idee-negativ“;

3. Ideea de mister constituie orizontul unui întreg mod de cunoaştere;

4. Ideea de mister este element constitutiv în definiția cenzurii transcendente.

Prin ideea de mister, cunoaşterea individuată ajunge ideativ în posesia obiectului transcendent: ideea de mister ca atare, cu variantele ei, posedă însă această priză transcendentă numai incomplet, prin aceea că exprimă obiectul transcendent în partea sa *esențială* în chip *negativ*. Amintim definiția: ideea de mister exprimă conştiința unei lipse în obiectivul cunoaşterii, a unei lipse *esențiale*, pe care o putem substitui unei *prezențe accidentale.* Cunoaşterea individuată are cu adevărat despre „obiectul total“ o idee adecvată: ideea de mister. Ea consistă în conştiința unei *absențe* cu accent de *esențialitate*, care se substituie unei *prezențe pline*, dar *fără* accent de esențialitate.[1] Împrejurarea aceasta ne face să numim ideea de mister o „idee-negativ“. Ideea de mister acoperă „obiectul total“, dar îl acoperă aşa cum în tehnica plastică „negativul“, clişeu sau mulaj, îşi acoperă „obiectul“.

Ideea de mister, fiind o idee de transcendere şi o idee-negativ, se separă, prin aceasta chiar, de toate celelalte. Dar ea se separă de toate celelalte şi în vederea unui rol pe care spiritul nu ezită să i-l acorde fără nici o restricție. Dacă toate ideile alcătuiesc un singur ordin,

1. A se vedea analiza ideii de mister în *Cunoaşterea luciferică.*

ideea de mister e *de alt ordin*. Când o idee posedă în câmpul cunoașterii un anume grad de abstracțiune și de dominanță, i se dă titlul onorific de „idee-categorie". E ideea de mister o asemenea idee-categorie? Acesta e gradul cel mai de jos ce i se poate conferi. Se pare însă că ea e făcută pentru o onoare și mai înaltă. Ideea de mister înseamnă mai mult decât o idee-categorie, precum cea a substanței, a cauzalității etc. Ideea de mister circumscrie *orizontul epistemologic* al unui întreg mod de cunoaștere, și anume al modului luciferic. Ideea de mister delimitează obiectul vast și inepuizabil al cunoașterii luciferice. Dacă n-am dispune de ideea de mister, spiritul nostru n-ar fi numai mai sărac cu o idee-categorie, cu una între altele, ci cu un întreg mod de cunoaștere, cel mai complex din câte își dispută întâietatea în spiritul uman. Ideea de mister are un rost de-a dreptul *continental* pe globul cunoașterii individuate.

Prin cenzura transcendentă, cunoașterea individuată e constrânsă să fie organ de convertire *apologică a misterelor* existențiale. Ideea de mister e un moment determinant al acestei ontologii cenzoriale. Ideea de mister dă relief și fixează sensul cenzurii transcendente.

Faptul de a fi un produs al unui act de transcendere, faptul de a fi o idee-negativ, faptul de a fi orizont al unui întreg mod de cunoaștere și faptul de a fi moment constitutiv în ontologia cenzurii converg în ideea de mister ca tot atâtea trăsături care pledează amplu în favoarea afirmației despre singularitatea ei. Ideea de mister e o idee de transcendere, admisă ca atare din partea cenzurii transcendente numai fiindcă e o idee-negativ; ideea de mister condiționează un întreg mod de cunoaștere numai fiindcă e produsul unui act de transcendere; ideea de mister e moment constitutiv al cenzurii transcendente numai fiindcă e în același timp și produs al unui act de transcendere, și idee-negativ, și orizont al unui întreg mod de cunoaștere. Singularitatea ideii de mister și privilegiul ei își găsesc deci explicația într-o seamă de particularități, care se împletesc, se leagă și se condiționează una pe alta.

Cenzura transcendentă, rămânând consecventă cu sine însăși, poate să îngăduie cunoașterii individuate o spargere a frontului cenzorial prin ideea-negativ a „misterului", ea nu poate să îngăduie însă cunoașterii o pătrundere *pozitivă* în transcendență. Depășirea într-un anume sens a cenzurii prin ideea-negativ a misterului ca atare e permisă fiindcă prin această idee misterul e, *de facto*, încă tot „apărat". Cenzura

transcendentă intervine cu cordonul despărțitor numai față de orice eventuală transcendere *pozitivă. Nu actul de transcendere, în general, e deci interzis cunoașterii individuate, ci actul de transcendere în sens pozitiv*. Actul de transcendere prin ideea-negativ e admis, fiindcă prin acest act nu se contravine la intențiile şi rostul cenzurii. Linia pe care şi-a plantat interdicțiile cenzura transcendentă nu zace deci între revelarea disimulatoare a existenței şi actul de transcendere în sine, pentru a admite pe cea dintâi şi a zădărnici pe cea din urmă. Linia interdicțiile cenzoriale zace între revelarea disimulatoare şi transcenderea prin ideea-negativ, privite ca un singur front admis, de o parte, şi transcenderea pozitivă, privită ca front advers şi neadmis, de altă parte. Metafizicienii nu şi-au dat seama de existența unei cenzuri transcendente, cu atât mai puțin de plasarea cu totul paradoxală a *liniei cenzoriale.*

Ne întoarcem. Spuneam că prin cunoaşterea luciferică subiectul individuat ia drumul dramei interioare. Să precizăm. Cunoaşterea luciferică, izbutind să se instaleze prin ideea-negativ a misterului în prezența obiectului însuşi, adică reuşind să spargă frontul cenzurii transcendente, cade în păcatul de a crede în posibilitatea de a cuprinde şi în sens *pozitiv* obiectul transcendent. Cunoaşterea luciferică, pe baza faptului că dispune de virtutea transcenderii (prin ideea-negativ), cade în greşeala de a crede că posedă şi virtutea transcenderii pozitive. Ieşirea din starea de grație la acest loc şi în această clipă ia o întorsătură şi proporții cu adevărat luciferice. Stăpânită de orgoliul luciferic, cunoaşterea individuată râvneşte să asimileze, să anuleze misterul, substituindu-i poziții cognitive care nu mai implică nici un mister; stăpânită de orgoliul luciferic, cunoaşterea individuată tinde să desființeze misterul, convertindu-l în non-mister. Cu aceasta suntem în plină dramă interioară a cunoaşterii individuate.

Încercările luciferice de a converti un mister în non-mister au un caracter tragic, deoarece, după infinite eforturi, toate sunt osândite să se prăbuşească. Eforturile în sine ale cunoaşterii luciferice nu sunt totuşi inutile sau fără rost. Destinul tragic aparține aproape mai mult speranțelor legate de aceste eforturi decât eforturilor în sine. Repetăm: cunoaşterea luciferică nu are în nici un chip posibilitatea de a preface misterul existențial în non-mister. Ea are numai posibilitatea de a se *integra în mister ca atare*, cu latitudinea de a-l „varia". Ştim că această variată integrare are loc în triplu chip:

1. Cunoaşterea luciferică se integrează în mister încercând să-l *atenueze*, fără pretenţia de a-l anula. Această sarcină constituie o problemă indefinită.

2. Cunoaşterea luciferică se integrează în mister *permanentizându-l.*

3. Cunoaşterea luciferică se integrează în mister *potenţându-l.* Sau dându-i tot relieful şi toată adâncimea ce i se cuvine.

Atenuarea şi permanentizarea unui mister se fac prin „enstazie intelectuală", potenţarea se face prin ceea ce am numit „ecstazie intelectuală". Nu vom stărui asupra acestor termeni suficient lămuriţi în alte lucrări ale noastre. Ar fi doar de adăugat că ecstazia intelectuală deschide posibilitatea de integrare extremă, sau totală, a cunoaşterii individuate în „mister". Întrucât prin ecstazia intelectuală cunoaşterea individuată nu numai se leapădă cu desăvârşire de veleitatea de a converti misterul în non-mister, ci se complace în misterul înteţit ca atare, ceea ce constituie o atitudine tocmai contrară, „ecstazia intelectuală" dobândeşte semnificaţia unei compensaţii sau răscumpărări a orgoliului luciferic iniţial.

Cunoaşterea individuată, privită în raportul său cu misterul existenţial, e sortită, precum văzurăm, prin înseşi modurile sale structurale, unei drame interioare. Drama despre care e vorba nu e ceva accidental, ea ţine de natura intimă a cunoaşterii individuate, care are latitudinea de a trece de la modul paradiziac (sau concret, sau mitic) la cel luciferic. Cunoaşterea individuată e dramatică prin posibilităţi, mai puţin însă prin drumul pe care-l apucă, *de facto*, un ins oarecare. Drama interioară a cunoaşterii individuate e în mare grad virtuală, deoarece în istorie şi în indivizii izolaţi ea se realizează felurit şi mai ales în diversă măsură. Drama interioară a cunoaşterii se pretează în mare grad la comentarii literare şi la abilităţi stilistice. Repudiind artificiile confecţionate la întâmplare, ne mărginim la indicarea „fazelor" dramei.

Fazele dramei sunt:

Starea de graţie,
Ieşirea din graţie,
Orgoliul luciferic,
Eşuarea,
Integrarea în mister.

Aceste faze, transcrise parcă dintr-un scolastic tratat de dramaturgie, nu sunt deopotrivă realizate în conştiinţa tuturor indivizilor. Depinde

de energia intelectuală a fiecăruia până unde răzbeşte în drama virtual înscrisă în chiar structura cunoaşterii individuate. Sunt indivizi care rămân pentru totdeauna în starea de grație, fără de a putea fi deziluzionați cândva, undeva de ceva; alții se definitivează în orgoliul luciferic, fără de a-i simți vreodată zădărnicia; sunt indivizi care înaintează până la integrarea în mister, dar fără de a trage ultimele consecințe din atitudinea lor. Puțini se integrează în mister în forma totală a ecstaziei, rotunjind cu o lăuntrică împăcare drama cunoaşterii.

*

În istoria filozofiei, ideea de „mister" a jucat un rol mai mult sau mai puțin deplorabil de cenuşăreasă. Mai grav. Gânditorii s-au speriat de „mister" precum anticii greci de haos, precum creştinii de păcat. În consecință, „misterul" a fost pentru diverşii gânditori sau un obiectiv de înlăturare imediată, sau o simplă prezență liminară cunoaşterii. Când gânditorii nu s-au mărginit să constate doar prezența misterului, ei au încercat totdeauna să-l înlăture. Această atitudine echivalează aproape cu o fobie față de mister. Într-o asemenea situație nu putem cere sfatul filozofiei consacrate cu privire la temele aduse aici în dezbatere. Noutatea punctului nostru de vedere consistă, credem, în faptul că nu năzuim nici la înlăturarea misterului şi nici numai la constatarea prezenței sale liminare. Noi filozofăm sub *specia misterului* ca atare. „Misterul" e pentru noi suprem unghi de vedere. Circumscriind variantele ideii de mister, ne-am dat dintru început seama că suntem de fapt în posesia unui punct de vedere filozofic inedit, cu posibilități de a da roade nu numai în epistemologie, ci şi în metafizică. Nu se poate metafizică fără de un țăruş de argint, central bătut în pajiştea existenței. Există în orice metafizică un cuvânt care figurează cu majusculă între toate celelalte. Unii au năzuit la o metafizică *sub specie aeternitatis*. Amintim globul imobil al lui Parmenide şi statica cosmică, cu lumini şi transparențe de geometrică lentilă, a lui Spinoza. Alții au văzut totul *sub specie temporis*. Amintim „fluviul" fără origini şi fără revărsare, cu murmur grav şi aherontic, din care Heraclit a băut otrava tristeții. – Unii au râvnit la o concepție despre existență sub specia „materiei". Aceasta când maşina nu era încă un lucru vulgar şi putea să entuziasmeze precum altădată o puternică divinitate. – Alții au cuprins totul sub specia

„sufletului“. Aceştia sunt îndeosebi romanticii de totdeauna, pentru care pietrele îşi au viaţa lor şi plantele o inimă care bate serafic în lauda crepusculară a existenţei. În metafizică mai mult poate decât în orice, drumul ce-l vom apuca atârnă de adâncimea sufletească, de conformaţia spirituală, de setea, de preferinţele, de tălpile şi de toiagul fiecăruia dintre noi.

Am crezut că e timpul să pornim mai departe, căutând ochiului un alt unghi, încă neîncercat.

LOCUL RAŢIUNII

Cunoaşterea paradiziacă şi luciferică e stăpânită, în funcţiile ei, de legile logicii, de „raţiune“. (Aceste legi sunt depăşite sau anulate pentru un moment numai în ecstazia intelectuală, destinată să dea expresie unui mister existenţial potenţat.) Deosebirea pe care o fac unii gânditori între „intelect“ şi „raţiune“, după model kantian, nu-şi găseşte întrebuinţarea într-o lucrare ca a noastră. Deosebirea în chestiune nu priveşte legile funcţionale ale facultăţilor despre care se vorbeşte, ci mai curând obiectele lor. Or, dacă e vorba să facem o distincţie între intelect şi raţiune numai după obiectele asupra cărora se aplică, e poate mai indicat să nu facem nici una. Înclinăm totuşi şi noi spre o mică diferenţiere între intelect şi raţiune, dar aceasta e numai o chestiune de nuanţă. Înţelegem prin „raţiune“ intelectul cu legile sale funcţionale, redat în întregime propriei sale autonomii. Nu e nevoie de o deosebită perspicacitate pentru a înţelege că intelectul nu se găseşte, în toate rolurile ce i se dau, totdeauna în posesia deplină a naturii şi a independenţei sale. În adevăr, intelectul cu legile sale funcţionale poate fi uneori cu totul aservit unor cunoaşteri care se organizează şi după alte criterii decât cele pur logice. În această situaţie, intelectul are oarecum un rol diminuat, şi drumul său e dictat de diverse circumstanţe care nu ţin de natura lui. Când intelectul îşi reia însă libertatea, nemaiascultând decât de propriile sale legi, când intelectul iese din robie şi reintră în autonomia sa, poate fi numit „raţiune“.

Găsim nimerit să precizăm locul „raţiunii“ faţă de intenţiile inerente ale „cenzurii transcendente“. Ce loc ocupă „raţiunea“, cu

formele ei, pe planul ontologic al cenzurii transcendente? – Rațiunea, ca articulație funcțională a cunoașterii înțelegătoare, manifestă o statornică tendință de a imprima „structura" sa tuturor conținuturilor cognitive. Cunoașterea înțelegătoare tinde să pună pecetea rațiunii pe tot ce atinge. Conținuturile cognitive ale subiectului individuat cuprind însă elemente *iraționale*, totdeauna și în orice împrejurări, care se opun să fie convertite în poziții absolut „raționale". Refuzul acesta e de o rezistență impresionantă. Iraționalul poate fi redus la alt irațional, dar nu poate fi pulverizat sau dezagregat în „raționalități"[1]. Acesta e un fapt de care trebuie să ținem seama și în problema ce ne preocupă. Cunoașterea înțelegătoare stăpânită hipertrofic de „rațiune", pusă în fața unui conținut cognitiv irațional, va considera acest irațional ca simplă *arătare* a unui mister existențial, a unui mister în esență *ascuns*, dar *rațional*. Or, în ciuda oricărui efort de a revela „cripticul" bănuit drept „rațional" al misterului existențial, cunoașterea nu va obține decât tot ceva *irațional*. Ceea ce înseamnă că „misterul", supus operațiilor de convertire ale cunoașterii înțelegătoare, nu se dezghioacă de iraționalitate, ci se deplasează cel mult spre alte iraționalități. Dacă misterele existențiale ar fi în ființa lor ultimă „raționalitate", atunci prin cunoașterea înțelegătoare s-ar ajunge în adevăr la convertirea lor în „non-mistere". Analiza amănunțită a cunoașterii înțelegătoare ne-a demonstrat însă cu suficiente probe că la o convertire în non-mister nu parvine cunoașterea

---

1. Conținuturile cognitive ale cunoașterii individuate, așa cum le știm, sunt în ultima analiză „iraționale". Acestui „irațional" i-ar putea corespunde:

1. O transcendență rațională;
2. O transcendență irațională, dar *altfel* decât e „arătarea" ei în cunoaștere;
3. O transcendență irațională adecvată arătării ei „în cunoaștere".

Pentru cunoașterea înțelegătoare, stăpânită de „rațiune", cazul 1 ar însemna că un mister existențial care ni se arată printr-un conținut cognitiv irațional e susceptibil în cele din urmă de a fi prefăcut în non-mister. Potrivit concepției noastre despre cunoaștere ca o convertire apologică a misterelor, acest caz nu poate avea loc. Dacă am lua în considerare cazul 3, ar însemna că cunoașterea individuată ar dispune de conținuturi cognitive care, deși iraționale, ar fi totuși adecvate transcendenței. După concepția noastră despre cenzura transcendentă, nici acest caz nu poate avea loc. Rămâne deci cazul 2. Când avem de a face cu un conținut cognitiv irațional, trebuie să-l privim ca disimulare a unui alt irațional.

individuată niciodată. De aici vom deduce că „raționalitatea" nu redă o structură ontologică a misterelor existențiale. „Raționalitatea" în genere nu poate fi decât sau un simplu postulat subiectiv al cunoașterii înțelegătoare, sau o structură – mai mult sau mai puțin exterioară esenței misterelor existențiale. Dacă prin raționalitate am atinge un obiect transcendent, atunci atingerea ar privi un aspect exterior acestui obiect, și nu *esența* lui. Afirmația extremă până la care ne putem lansa fără risc e că raționalitatea redă un raport *ideal* între mistere, un raport potrivit căruia misterele existențiale devin clasificabile după simetria și congruența lor, sau un raport ideal potrivit căruia misterele existențiale devin atenuabile în proces indefinit, permanentizabile sau potențiabile. Raporturile acestea ideale sunt însă exterioare ființei în sine a misterelor.

*

Teoria despre „cenzura transcendentă" permite și alte considerații, din care reiese că misterele existențiale nu pot să fie „raționale" în esența lor. Să procedăm silogistic. Constatăm înainte de toate un fapt care ne servește drept premisă, și anume: cunoașterea înțelegătoare e „rațională". Acest fapt interpretat prin ontologia cenzurii are semnificația: din partea cenzurii transcendente se *concede* cunoașterii înțelegătoare să fie „rațională". Concesia făcută cunoașterii individuate din partea centrului cenzorial e însă o dovadă peremptorie că „raționalul" nu poate fi decât o structură „disimulatoare" sau o dovadă că raționalul nu e structură transcendentă. De altfel, orice structură pozitivă a cunoașterii individuate e „disimulatoare", în consecință și „raționalul". Dacă fondul misterelor existențiale ar fi „rațional", atunci Marele Anonim n-ar fi acordat cunoașterii individuate modul „rațional". Cum însă Marele Anonim a îngăduit cunoașterii individuate raționalitatea, aceasta înseamnă că misterele existențiale sunt departe de a avea o structură rațională.

Se știe de ce rituală pomenire se bucură „raționalitatea" în marile sisteme metafizice ale trecutului. S-a crezut nu o dată că raționalitatea constituie un factor medial între om și divinitate. S-a crezut că cunoașterea individuată posedă, prin principiile raționalității, accesul nu numai la esența creației, ci și la esența principiului ei ultim. În perspectiva cenzurii transcendente, „raționalitatea" obține cu totul alt loc decât cel pe care i-l acordă sistemele, de la Platon la Hegel

sau de la Aristotel la Hartmann. *Raționalitatea nu e punte de contact între om și Marele Anonim, ci mai curând un izolator. Sau mai precis: raționalitatea e o structură imprimată cunoașterii individuate în ordinea cenzurii transcendente.* Această teză e destinată să deplaseze și să învârtă cu o sută optzeci de grade sensul raportului dintre raționalitate și principiul metafizic. Din faptul că omul e „rațional" nu se poate deduce – precum de atâtea ori s-a făcut – că Marele Anonim e ca subiect cognitiv de asemenea „rațional". Din contră, din acest fapt se poate deduce un singur lucru: că Marele Anonim ca subiect cognitiv e cu totul altceva decât rațional. Căci dacă Marele Anonim ar fi „rațional", atunci ar fi interzis omului de a fi „rațional". Tot așa, din faptul că omul e subiect „rațional" nu se poate deduce că Marele Anonim e ca existență, ca natură, ceva de cuprins până la epuizare în chip rațional. Dimpotrivă: din faptul că omul e subiect „rațional" se poate deduce un singur lucru cu privire la „natura" Marelui Anonim, și anume: că aceasta transcende categoric posibilitățile cuprinderii prin rațiune.

Dezvoltând aceste comentarii în preajma rațiunii, nu am uitat nici un moment distincția ce trebuie să o facem între „raționalitate" ca articulație funcțională a cunoașterii individuate – raționalitate prin care se ajunge în genere la o reducție numerică și calitativă a misterele existențiale – și „raționalitate" ca postulat sub semnul căruia se așază orgoliul luciferic atunci când tinde să substituie misterele existențiale poziții absolut „logice". Întâia „raționalitate" constituie modul firesc al cunoașterii individuate de-a se integra în mister ca atare, fără de veleitatea de a-l converti în non-mister. Pe întâia „raționalitate" se întemeiază funcțional cunoașterea individuată. Raționalitatea e o structură fundamentală a acesteia. A doua raționalitate e o iluzie: iluzia raționalității. Pe iluzia raționalității se întemeiază numai orgoliul exaltat al cunoașterii luciferice. Iluzia raționalității nu ține de vreo structură fundamentală a cunoașterii individuate. Iluzia raționalității e numai simptomul unei faze, și nu necesare, a cunoașterii individuate.

Dacă ni se cere să fixăm „locul" rațiunii în structura existenței, vom spune: locul rațiunii nu trebuie căutat pe o fictivă punte de contact între cunoașterea individuată și misterele existențiale, *ci undeva între momentele prin care se realizează apologia ontică a misterele existențiale.*

PLANUL CREAȚIEI ȘI APOLOGIA MISTERELOR

„Planul creației“ constituie o problemă largă şi inepuizabilă. Dacă ne hotărâm să vorbim aici şi despre planul creației, n-o facem cu intenția de a aborda subiectul nici măcar parțial. Problema ce ne preocupă, şi care priveşte ontologia cenzurii sau apologia transcendentă a misterelor, are însă la un moment dat un punct de contact cu problemele ce se leagă de „planul creației“. Ne interesează aici doar acest punct tangențial, un singur nod dintr-o împletitură vastă cât spațiul şi complicată ca simfonia vieții şi a morții.

Misterele existențiale, deşi neconvertibile în non-mistere, adică în raționalități, sunt totuşi „rațional“ reductibile, adică atenuabile, permanentizabile, potențiabile. Acest fapt epistemologic, interpretat metafizic, înseamnă: esențele ultime ale misterelor existențiale, adică *fondul* lor cel mai ascuns, îndură o întreagă serie de complicații derivative, accidentale, care acoperă fondul. Un exemplu: să admitem că fondul, nu ultim în sens absolut, dar ultim pentru posibilitățile de înțelegere ştiințifică, al fenomenelor materiale e „electricitatea“. Acest fond îndură o serie de complicații derivative: electricitatea e împrăştiată discontinuu în părticele negative (electroni) şi părticele pozitive (protoni), ca să nu mai vorbim şi despre achizițiile teoretice mai recente, despre electronii „pozitivi“ sau despre „neutroni“. Pe această bază se aşază complicațiile. Electronii şi protonii se clădesc arhitectural şi divers, alcătuind cele câteva zeci de forme atomare. Atomii îndură complicații formând molecule, moleculele corpuri, corpurile materia. De fapt, nu e de interes cum numeşte şi cum imaginează ştiința „fondul“ şi „complicațiile derivative“; aceste elemente de judecată pot fi desigur imaginate şi altfel decât o face ştiința în faza ei de ultimă oră. În definitiv, pentru noi, care ne găsim limitați de un interes pur metafizic, e de însemnătate numai faptul în sine că se admite existența unui *fond* al misterelor existențiale şi *complicații derivative*, care acoperă „fondul“. Să reținem îndeosebi împrejurarea că „fondul“ dispare, de nerecunoscut, după propriile sale „complicații“. O întreagă *cascadă* de asemenea complicații derivative e interpusă între „fondul ascuns“ al misterelor existențiale şi „cunoaşterea individuată“. Cunoaşterea individuată nu are contact decât cu faza finală a cascadei complicațiilor. Când vorbim aici despre faza finală a complicațiilor derivative, acest „final“

nu trebuie înțeles în sens temporal. Raportul dintre fondul ascuns al misterelor şi complicațiile sale derivative e atemporal. Fondul şi complicațiile sunt simultane, deşi fondul e logiceşte anterior complicațiilor. Cum se întâmplă însă aşa de des, despre anume raporturi cu implicații de simultaneitate suntem siliți să vorbim în metafore temporale şi spațiale. „Cascada“ e aici metafora inevitabilă.

Despre această *cascadă* de complicații ale „fondului“ urmează să spunem un cuvânt. „Fondul“ e aşadar *ascuns* de o cascadă de complicații. Fondul e *acoperit*, dar el e permanent *prezent* în ele. Se pune întrebarea: este vreo legătură între acest fel de a se *ascunde* al „fondului“ în propriile sale complicații şi apologia ontică a „misterului“, ale cărei inițiativă şi rânduială zac în cenzura transcendentă?

Credem că nu. „Fondul“ nu se *ascunde* înadins în propriile sale complicații. El e fatalmente acoperit de ele. Această acoperire a „fondului“ prin cascada complicațiilor ar putea evident să dea impresia că e făcută cu aceleaşi intenții transcendente cu care un mister e supus unei revelații disimulatoare în cadrul cunoaşterii. Impresia e însă iluzorie. Acoperirea „fondului“ prin propriile sale complicații nu e un fapt echivalent cu disimularea unui mister prin cunoaştere. Dacă aceste două fapte ar fi echivalente, ar urma că fondul misterelor existențiale şi complicațiile fondului ar avea sensuri divergente, ceea ce e inadmisibil. Fondul misterelor existențiale ar ține de planul creației, iar complicațiile ar avea rostul de a ascunde fondul față de o eventuală tentativă de cunoaştere din afară. Dar aceasta ar constitui o afirmație care se exclude de la sine. Complicațiile care acoperă fondul țin – evident – tot aşa de mult de planul creației ca şi fondul. Ele n-au prin urmare nici o legătură cu disimularea misterelor existențiale, urmărită prin cenzura transcendentă. Cascada complicațiilor derivative ale fondului nu joacă nici un rol în apologia ontică a misterelor existențiale. Cascada aceasta, a complicațiilor, zace cu totul pe planul intenționalității *creatoare* a Marelui Anonim.

Fondul misterelor existențiale e „ascuns“ de propriile sale complicații.[1] Acest fapt nu trebuie însă câtuşi de puțin privit ca un moment

---

1. Dacă n-ar exista un „fond“ al misterelor existențiale şi o cascadă de complicații derivative, cunoaşterea individuată ar fi desigur mai săracă cu un întreg mod de cunoaştere: cu cel luciferic. Cunoaşterea luciferică implică în adevăr existența unui fond şi a unor complicații derivate, adică existența unor *mistere* existențiale, care pot fi deschise ca atare. Fără de această implicație, cunoaşterea luciferică n-ar lua ființă.

integrant în apologia ontică a misterelor. În adevăr, dacă cunoaşterea individuată ar avea contact de-a dreptul cu „fondul misterelor“, fără intermediul complicaţiilor, cunoaşterea nu l-ar cuprinde decât tot numai prin sita cenzurii transcendente, adică sau „disimulat“, sau ca „mister ca atare“. Şi cazul ar veni la fel şi cu Marele Anonim, dacă el ar avea capriciul sau inspiraţia să se arate cunoaşterii individuate de-a dreptul. Între Marele Anonim şi cunoaşterea individuată e intercalat fondul misterelor existenţiale, precum şi cascada imensă a complicaţiilor derivate ale acestuia. Fondul misterelor existenţiale şi cascada complicaţiilor sale constituie ca un paravan care desparte şi distanţează cunoaşterea individuată de Marele Anonim. Dar acest paravan nu are propriu-zis rol de „paravan“ destinat înadins acoperirii Marelui Anonim, pentru a-l face inaccesibil cunoaşterii individuate. Dacă Marele Anonim s-ar prezenta cunoaşterii individuate fără intermediul creaţiei, cunoaşterea l-ar cuprinde tot numai disimulat sau l-ar îmbrăţişa cel mult ca „mister ca atare“.

Nu se poate tăgădui totuşi că cunoaşterea individuată uzează permanent de un procedeu, sau de o maximă, prin care complicaţiile derivate ale fondului unui mister sunt echivalate cu revelaţia disimulatoare a unui mister. Maxima e aceasta: „Orice complicaţie accidentală a unui fond ascuns poate fi privită şi ca revelare disimulatoare a unui mister.“ Cunoaşterea luciferică e călăuzită la fiecare pas de această maximă. Şi maxima e rodnică. Prin ea cunoaşterea e veşnic împinsă de la accidentalul acoperitor spre fondul acoperit.[1] Maxima

1. Aici e locul să notăm câteva observaţii cu privire la fenomenele de conştiinţă ca „obiect“ al cunoaşterii, o chestiune pe care am amânat-o încă de la începutul lucrării. Subiectul cognitiv, ca centru al unei conştiinţe, se găseşte nu numai în faţa obiectelor „exterioare“ cercului său, ci şi în faţa propriilor „fenomene de conştiinţă“. Când fenomenele de conştiinţă devin „obiect cognitiv“ pentru subiectul conştiinţei, aceste „fenomene“ nu sunt disimulate prin vreo cunoaştere *concretă*, cum presupunem că sunt disimulate celelalte fenomene, care nu aparţin conştiinţei şi care ajung în conştiinţă tocmai „disimulate“ prin cunoaşterea concretă. Faptul că subiectul cognitiv, în prezenţa propriilor fenomene de conştiinţă, cuprinde un „obiect“ nedisimulat prin cunoaşterea concretă i-a făcut pe unii filozofi să creadă că de la aceste fenomene de conştiinţă se deschide o fereastră spre transcendenţa universală. Gravă iluzie. Fenomenele de conştiinţă nu sunt „disimulate“ printr-o cunoaştere *concretă*, dar ele sunt „fenomene“, adică complicaţii derivative ale unui „altceva“. Ele vor putea fi privite deci de către subiectul cognitiv tot ca semne arătate ale unui „ce ascuns“. (Ele sunt obiecte ale „cunoaşterii luciferice“.) În afară de asta, „fenomenele de

are însă valoare pur metologică. Cu această maximă, cunoaşterea poate foarte bine lucra. Maxima de lucru. În regiuni metafizice, ea se împotmoleşte. Pe plan metafizic, complicaţiile derivative ale unui fond ascuns nu au semnificaţia ontologică de *apărare* a unui mister; pe plan metafizic, complicaţiile derivative ale „fondului“ nu sunt momente constitutive în apologia misterelor, urmărită prin cenzura transcendentă, ci, simplu, numai momente integrante în planul creaţiei şi nimic mai mult.

Urmează de aici că planul creaţiei e mai larg, mai cuprinzător şi mai complex decât planul de apărare a misterelor. Planul metafizic al apologiei misterelor, realizat prin cunoaşterea individuată, se împleteşte „final“ în planul, simfonic articulat, al creaţiei. Apologia ontică a misterelor e un moment necesar, cerut de contrapunctica complexă pe portativele căreia se împlineşte creaţia. Cenzura transcendentă serveşte intenţionalitatea creatoare a Marelui Anonim. Faptul că cunoaşterea individuată nu cuprinde misterele existenţiale decât sau disimulat, sau ca mistere ca atare e un fapt care-şi are raţiunea în orice caz dincolo de simpla deficienţă a individuaţiei privite ca existenţă limitată. Convertirea apologică a misterelor în laboratorul nostru cognitiv îşi are raţiunea ultimă într-un larg plan demiurgic.

CUNOAŞTEREA CA „FENOMEN“ ŞI CUNOAŞTEREA CA „NEFENOMEN“

Facem o distincţie între „cunoaştere“ ca idee şi „cunoaştere“ ca fapt realizat.

1. *Ideea de „cunoaştere“.* Analiza cea mai simplă relevă, în conţinutul conceptului „cunoaştere“, un raport necesar de la „subiect“ la „obiect“. Prin definiţie, cunoaşterea e „cunoaştere“ numai întru cât implică un act deschis asupra obiectului. Dacă prin cunoaştere s-ar

---

conştiinţă“, deşi nedisimulate de vreo cunoaştere concretă, sunt disimulate prin procedeele „categoriale“ ale cunoaşterii paradiziace. Aceasta încă înainte de a deveni obiecte ale cunoaşterii luciferice. Deosebirea dintre fenomenele exterioare conştiinţei şi fenomenele de conştiinţă este aceea că cele din urmă trec pentru subiectul lor cognitiv printr-o cenzură transcendentă mai puţin. Această împrejurare nu dă însă nimănui dreptul de a considera faptele conştiinţei în sine drept fereastră deschisă spre transcendenţe universale!

înţelege şi un act care rămâne exterior obiectului vizat, ne-am tăia orice acces la analiza conceptului în chestiune. Prin definiţie, actul cognitiv prinde obiectul, se instalează în faţa lui, asimilându-l direct şi întocmai. Numai astfel se poate vorbi fără echivoc despre o cunoaştere. Când un asemenea act nu are loc, e inadmisibil să se vorbească despre cunoaştere. Cunoaşterea, ca noţiune, e sau un act, prin care subiectul se întrece pe sine receptând obiectul, sau nu e „cunoaştere". Ţine încă tot de definiţia cunoaşterii, ca idee, adaosul pe care-l marcăm: actul prin care subiectul se întrece, se depăşeşte nu poate fi un „fenomen". Fenomenul e prin definiţie o existenţă, care rămâne centrată în sine, limitată prin sine, încercuită în sine, fără posibilitatea de a se depăşi. În consecinţă, cunoaşterea nu poate fi un fenomen. Dacă ar fi un fenomen, cunoaşterea ar înceta de a fi cunoaştere. Cunoaşterea, întru cât se realizează aşa cum o cere conceptul ce-l avem despre ea, nu poate fi decât un „nefenomen". Prin faptul cunoaştere, dacă acest fapt e posibil, aşa cum însăşi ideea sa îl postulează, s-ar ivi în lumea existenţelor fenomenale spărtura unui nefenomen. Cunoaşterea e sau această fisură paradoxală în frontul, în şirul, în complexul existenţelor fenomenale, sau ea nu înseamnă cunoaştere cu adevărat. E posibilă însă această întrerupere în lumea existenţelor fenomenale? Se poate realiza în cadrul ei ceva ce nu e fenomen? Prin graţia absolută a Marelui Anonim (căruia trebuie să-i concedem o cunoaştere întocmai cum e cerută de definiţie, adică o cunoaştere care „prinde" obiectul), ar fi dată desigur şi posibilitatea ca în lumea fenomenelor existenţiale să se realizeze ca radicală excepţie asemenea nefenomene. Vom vedea însă că în lumea fenomenelor nu se produce nefenomenul „cunoaşterii" decât în două chipuri, şi anume: sau într-un sens *impropriu*, sau într-un sens *incomplet*. Prin definiţie însă „cunoaşterea" e cunoaştere numai ca „act de transcendere", indiferent dacă un asemenea act e realizabil sau nu.

2. *Cunoaşterea ca fapt realizat*. Planul interior al individuaţiei nu exclude în principiu apariţia în cadrul ei a unui „act de transcendere". Ştim că acest „nefenomen" între „fenomene" se realizează chiar într-un anume fel (ca cunoaştere-negativ). Cenzura transcendentă interzice în cadrul individuaţiei numai actul de transcendere în sens total şi pozitiv. Dacă actul total de transcendere nu apare în lumea individuaţiei, aceasta nu e din pricină că *individuaţia* l-ar exclude din principiu, ci fiindcă actul în chestiune e interzis din partea facto-

rului *central-ontologic* al existenţei. „Cenzura transcendentă“ intervine (intervenţia nu e capricioasă, accidentală, ci permanentă, veşnic de faţă) în domeniul individuaţiei în sensul că nu admite producerea unui nefenomen decât într-un sens incomplet, în nici un caz însă în sens complet.

Individuaţia e masiv angajată cu factori subiectivi în *producerea* ca atare a „cunoaşterii“. Nu e împrejurarea aceasta destinată să ne comunice un iremediabil scepticism cu privire la valoarea „cunoaşterii“, aşa cum este ea realizată? Mai poate fi cunoaşterea individuată, în a cărei structură se împletesc o seamă de factori subiectivi, altceva decât un simplu complex fenomenal între multe altele? Nu diminuează orice factor subiectiv prestigiul cunoaşterii? Marele Anonim, imprimând cunoaşterii individuate o cenzură structurală, nu riscă să zădărnicească, să vicieze definitiv, faptul cunoaştere? Sau e cunoaşterea individuată, aşa cum e ea realizată, doar un fenomen de conştiinţă ca oricare alt fenomen de conştiinţă, care nici nu are pretenţia de a fi altceva? – Vom căuta să reducem la justa lor proporţie nedumeririle cuprinse în aceste întrebări. Deocamdată vom tempera zelul îndoielilor cu o replică ţinută în termeni generali. Cât timp vedem numai „factorii subiectivi“ angajaţi în geneza şi în structura cunoaşterii individuate, şi nu şi *sensul ontic* al acestor factori, e cât se poate de natural să manifestăm anume îndoieli cu privire la prestigiul cunoaşterii individuate. Când vom cuprinde şi sensul ontic al factorilor subiectivi angajaţi în geneza şi structura cunoaşterii individuate, vom înţelege că cunoaşterea individuată posedă subtilităţi constituţionale care au darul să blameze întru câtva nedumeririle formulate. Vom vedea că nedumeririle, deşi nu lipsite de orice temei, păcătuiesc totuşi prin aceea că se enunţă de pe o platformă mult prea simplistă. Se impun noi disocieri, de o fineţe la care filozofii de până acum nu au râvnit decât prea puţin.

Toate teoriile „subiectiviste“ despre cunoaşterea individuată se reduc la părerea că ea ar fi de fapt un simplu „fenomen de conştiinţă“. Cunoaşterea individuată n-ar realiza deloc ideea de cunoaştere, care e un deziderat, o ficţiune. Cunoaşterea individuată ar rămâne alături, fiind cu totul străină postulatului conceptual-fictiv despre cunoaştere.

Toate teoriile obiectiviste despre cunoaşterea individuată se reduc la părerea că ea înseamnă de fapt o *întrerupere* în ordinea fenomenală (prin aceea că cunoaşterea e capabilă de „acte de transcendere“).

Interesant de notat – în paranteză – e că teoriile obiectiviste despre cunoaşterea individuată sunt susţinute mai ales de gânditori crescuţi în spirit naturalist, de adepţi ai bunului-simţ. Cu atât mai curios e că tocmai ei sunt aduşi în situaţia de a enunţa – prin admiterea actului de transcendere – un fel de întrerupere în ordinea fenomenală. Or, tocmai prin spiritul naturalist în care sunt crescuţi, aceşti obiectivişti ar trebui să aibă oroare de o asemenea „întrerupere“ în ordinea fenomenală, o oroare ca de un „miracol“. Ei nu-şi dau însă seama de această implicaţie a teoriilor lor obiectiviste despre cunoaşterea individuată. Vom mai nota că subiectiviştii nu privesc cunoaşterea decât ca un „*fenomen* de conştiinţă“, şi nimic altceva. Prin aceasta însă – oricât de ciudat s-ar părea – subiectiviştii văd cunoaşterea individuată de fapt mult mai în spirit naturalist decât obiectiviştii.

Atât faţă de obiectivişti, cât şi faţă de subiectivişti deţinem o poziţie diferenţială, pe care nu ne va fi greu s-o apărăm. Vom spune de o parte că actul transcenderii are realmente loc în limitele cunoaşterii individuate, dar numai prin ideea-negativ a misterului. Orice transcendere în sens pozitiv e oprită prin cenzura transcendentă. Vom spune de altă parte: cunoaşterea individuată, în latura ei pozitivă, e un „fenomen de conştiinţă“, dar acest fenomen e astfel constituit că realizează cel puţin impropriu ideea de „cunoaştere“.

Kant, în fruntea subiectiviştilor, a încercat să salveze virtuţile cognitive ale cunoaşterii individuate aruncând în cumpăna discuţiilor ideea despre „conştiinţa în genere“. Kant spera să confere categoriilor şi formelor de intuiţie o valoare cognitivă, ancorându-le într-o conştiinţă în genere. Dar prin „conştiinţa în genere“ se lămureşte cel mult acordul colectiv cu privire la un conţinut presupus drept conţinut de cunoaştere, nu însă valoarea cognitivă în sine a acestui conţinut. Un fenomen de conştiinţă, indiferent că are loc într-o singură conştiinţă izolată sau că are loc într-o conştiinţă în genere a umanităţii, rămâne tot „fenomen de conştiinţă“; generalizarea unui fapt de conştiinţă nu înzestrează acest fapt cu virtuţi cognitive. Încercarea lui Kant rămâne cea mai serioasă încercare făcută sub unghi „subiectivist“ de a salva cunoaşterea ca atare. O socotim totuşi eşuată. Nu fiindcă teoria despre conştiinţa în genere nu şi-ar avea frumuseţea ei, ci fiindcă ea nu explică ceea ce şi-a propus.

Cunoaşterea individuată, cleştar viu şi organic, are aspecte mai complicate şi muchii mai paradoxale ca să poată fi cuprinsă prin vre-

una din formulele unilaterale pe care le propun obiectiviştii şi subiectiviştii. Dacă facem această remarcă, nu înseamnă că, obosiți de disputele interminabile, voim să adormim lamentabil pe o poziție eclectică. Soluțiile intermediare, de natură eclectică, neutralizate, la care au poposit unii filozofi, rezistă tot aşa de puțin ca şi tezele polare. O soluție intermediară nu trebuie însă numaidecât să fie eclectică. Ea poate să fie esențialmente nouă şi să depăşească pozițiile anterioare. O firească sfială ne-ar reține să dezvoltăm orice formulă care ar echivala cu o soluție de neutralizare eclectică a celor două teze de mai înainte. Eclectismul mălăieț nu aduce niciodată servicii chestiunilor de supremă seriozitate.

Soluția la care am găsit că trebuie să ne oprim o etalăm în jurul a două întrebări:

1. Cum izbuteşte Marele Anonim să înzestreze cunoaşterea cenzurată cu virtuți cognitive?

2. În ce măsură Marele Anonim a admis, în cadrul cunoaşterii individuate, un act de transcendere?

Îmbrăcăm întrebările înadins într-o formă metafizică, fiindcă vrem să prezentăm soluția într-o perspectivă cât mai largă. Aceleaşi întrebări sunt susceptibile şi de o formă mai puțin metafizică. Pentru amatorii de forme mai sobre, le articulăm astfel:

1. Cum dobândeşte cunoaşterea individuată virtuți cognitive în pofida faptului că ea utilizează elemente „subiective“?

2. În ce măsură se împărtăşeşte cunoaşterea individuată din actul transcenderii?

Luăm în dezbatere întâia întrebare.

Să admitem că subiectul individuat răspunde unei transcendențe cu care ajunge în contact printr-un „fenomen de conştiință“ care nu prezintă nici o similitudine interioară cu transcendența însăşi. În ce împrejurări acest „fenomen de conştiință“ poate fi socotit *semn cognitiv* al transcendenței? Dibuind în căutarea răspunsurilor cu putință, vom vedea că nu avem decât latitudinea unuia singur. Fenomenul de conştiință poate fi privit ca semn cognitiv al unei transcendențe numai atunci când subiectul individuat reacționează *constant* cu acest fenomen de conştiință la contactul cu aceeaşi transcendență. Dacă subiectul individuat ar răspunde la contactul cu una şi aceeaşi transcendență în fiecare moment cu alt fenomen de conştiință, dacă subiectul individuat s-ar deda la o reacție capricioasă, nu ar mai fi dată

nici o posibilitate ca aceste fenomene de conştiinţă să fie considerate semne ale unei transcendenţe. În cazul din urmă, fenomenele de conştiinţă ar fi ceea ce sunt: fenomene de conştiinţă şi nimic altceva. Când însă subiectul individuat răspunde *constant* uneia şi aceleiaşi transcendenţe cu unul şi acelaşi fenomen de conştiinţă, acest fenomen de conştiinţă obţine printr-un salt semnificaţia de *semn disimulator* al unei transcendenţe. Cunoaşterea individuată dobândeşte, în ciuda faptului că în geneza conţinuturilor ei intervin factori *subiectivi*, virtuţi *cognitive* tocmai prin aceea că aceşti factori subiectivi sunt angajaţi în producerea conţinuturilor în chestiune ca nişte „constante". Factorii subiectivi, de disimulare a transcendenţei, intră în funcţie ca nişte elemente stabile. Astfel stând lucrurile, formula va lua un aspect matematic. Să însemnăm fenomenul de conştiinţă cu litera „A", transcendenţa cu litera „T", constantele reactive ale subiectului cognitiv cu „c". Obţinem în cazul acesta o ecuaţie funcţională:

$$A = c\,,\, f\,(T).$$

„A" este produs al unor constante şi o funcţie a lui „T". Orice variaţii în conţinutul cunoaşterii individuate se datoresc, în cazul unei maxime stabilităţi reactive a factorilor subiectivi, exclusiv unor variaţii în conţinutul transcendenţei. Prin aceasta, „fenomenul de conştiinţă" se transpune de pe planul „fenomenal" pe un plan de valori *cognitive*, dobândind o semnificaţie pe care n-o are ca simplu fenomen. Fenomenul de conştiinţă, transpus astfel pe planul valorilor cognitive, devine, dacă nu o „cunoaştere", cel puţin un *echivalent* al ei, adică o *cvasicunoaştere*.

Când subiectul individuat răspunde unei transcendenţe iraţionale, de pildă, cu senzaţia „roşu", acest fenomen de conştiinţă se transpune, printr-un salt pe planul valorilor cognitive, prin aceea că subiectul cognitiv „constantizează" această reacţie. Dacă subiectul individuat, cuprins pe neaşteptate de o irezistibilă spontaneitate şi inconsecvenţă, ar răspunde uneia şi aceleiaşi transcendenţe în fiecare clipă cu alt fenomen de conştiinţă, de pildă în momentul de faţă cu senzaţia „roşu", în momentul următor cu senzaţia de „verde", apoi cu senzaţia „galben" etc., s-ar face cu neputinţă transpunerea fenomenului de conştiinţă într-un angrenaj „cognitiv". Situaţia ni se pare destul de clară în domeniul cunoaşterii concrete. Dar la fel se petrec lucrurile şi în câmpul cunoaşterii paradiziace. Fenomenul de conştiinţă, transpus odată pe portativul cunoaşterii şi prefăcut în *semn concret* al unei trans-

cendențe, e organizat în această nouă calitate printr-o serie de moduri categoriale[1]. Considerăm modurile de organizare categorială ca factori „subiectivi“. Factorii categoriali nu se adaugă însă semnelor *concrete* ale transcendenței în chip schimbăcios şi nestatornic, ci în chip de „constante“. Infiltrațiile categoriale în materialul concret nu au un caracter întâmplător. Un material de o anume ținută, de o anume structură e îmbrăcat cu oarecare organică stabilitate în unul şi acelaşi mod categorial. Astfel şi adaosul categorial, deşi subiectiv şi disimulator, e săltat pe podişul valorilor cognitive prin faptul „constantizării“. Dacă unul şi acelaşi complex concret e etichetat cu un maximum de constanță cu acelaşi nume categorial, acest nume-mod categorial, deşi subiectiv, se preface el însuşi în semn al „obiectului“. Şi e firesc să fie aşa: aplicarea unui mod categorial depinde, din moment ce e o reacție constantizată, numai şi numai de individualitatea ca atare a „obiectului“. Modul categorial e subiectiv, disimulator, dar prin constantizare el e adus în situația ca aplicarea sa asupra unui material să stea în exclusivă funcție de obiect. *Deşi modul categorial e o structură subiectivă, prin faptul că aplicarea lui e totdeauna stârnită de obiect, modul categorial devine semn al „obiectului“.* Prin acest fel de transpunere a unor factori subiectivi, prin constantizare, de pe planul fenomenal al conştiinței pe planul unei consecvente raportări la obiect, se realizează, dacă nu o „cunoaştere“, cel puțin un echivalent al ei, adică o „cvasicunoaştere“.

„Constantizarea“ factorilor subiectivi se constată şi în cunoaşterea mitică. Din clipa în care un complex concret de fenomene e cuprins printr-un act de însuflețire mitică, actul acesta ia caracterul unei constante – cel puțin pentru câtva timp şi pentru unul şi acelaşi individ –, al unei constante cu care subiectul răspunde după o regulă cât mai stabilă. Subiectul cognitiv va interveni cu unul şi acelaşi act însuflețitor totdeauna când i se prezintă unul şi acelaşi complex concret. Prin constantizarea reactivă a factorilor subiectivi, subiectul individuat, deşi situat în propria sa spontaneitate creatoare, izbuteşte, în pofida acestei spontaneități, să ia notă de un „obiect“.

---

1. Nu precizăm numărul categoriilor posibile. Aceasta nu se poate, deoarece categoriile nu sunt fixe. Numărul de 12 categorii cu care calculează Kant e doar o fixare magică. Numărul categoriilor kantiene ține de ordinul numerelor sacre: 12 zodii, 12 apostoli etc. Gânditorii cei mai mari au căzut jertfă magiei numerelor.

Prin procedura inconştientă a constantizării reactive a factorilor subiectivi se realizează, dacă nu o cunoaştere, cel puţin o „cvasicunoaştere“. Faptul merită, şi din punct de vedere biologic şi psihologic, toată atenţia teoreticienilor. Cum izbuteşte viaţa să realizeze o *cunoaştere* neavând la dispoziţie decât fenomene şi mijloace de natură pronunţat „subiectivă“? Problema ce şi-o pune „viaţa“, formulată astfel, pare aproape insolubilă. De la „fenomenul vital“ sau de „conştiinţă“ la „cunoaştere“, prăpastia e aşa de mare, că nu poate fi trecută prin nici un salt. Între „fenomenul de conştiinţă“ ca atare şi „actul cunoaşterii“ ca atare e o discontinuitate absolută. „Fenomenul de conştiinţă“ se caracterizează tocmai prin aceea că nu e „act de cunoaştere“, ci „fenomen“. Dacă în cadrul conştiinţei are loc un „act de cunoaştere“, acesta nu e „fenomen“, ci un „nefenomen“, adică un „act de transcendere“. Totuşi „Viaţa“ (să-i zicem astfel, dar să-i acordăm cel puţin majuscula iniţială) rezolvă problema într-un chip pe cât de simplu, pe atât de ingenios. Soluţia consistă în *constantizarea* reactivă a factorilor subiectivi, cu care „Viaţa“ sau „subiectul“ răspunde „obiectului“. Lucrurile se petrec ca şi cum Viaţa ar avea în prealabil ideea pură despre o „cunoaştere“, cu toate că nu posedă decât mijloace *insuficiente* de a realiza această „cunoaştere“. Lucrurile se petrec ca şi cum Viaţa ar face totuşi un efort de *ingeniozitate* pentru a realiza „cunoaşterea“ şi cu aceste mijloace insuficiente. S-ar crede că „Viaţa“ posedă din capul locului ideea „cunoaşterii“ ca atare, idee pe care o urmăreşte, o intenţionează, dar pe care ea, cu mijloacele insuficiente ce-i stau la dispoziţie, nu o poate realiza decât pe baza unui procedeu subtil, care echivalează cu o *invenţie*. Prin măreţia ei, împrejurarea e destinată să îndoaie genunchii şi să smulgă gândului un imn de preaslăvire. Totul se petrece ca şi cum „Viaţa“ ar tinde spre ceva imposibil de realizat cu mijloacele ce i se dau – spre ceva ce ea totuşi va realiza cu aceste mijloace, cel puţin la *impropriu*. Cât de „genială“ trebuie să fie „Viaţa“ pentru a găsi cu atâta siguranţă şi precizie modul unic de a realiza cu mijloace *subiective* un echivalent al *cunoaşterii*! Modul unic consistă în „constantizarea“ reactivă a acestor mijloace subiective.

„Viaţa“, creându-şi aparatul cunoaşterii în singura formă posibilă în condiţii de subiectivitate de care dispune, adică în forma „cvasicunoaşterii“, va tinde stăruitor să menţină acest aparat într-o maximă stabilitate reactivă. Stabilitatea nu e realizată în chip perfect, ci aproximativ. „Viaţa“ are însă tendinţa categorică spre ea. Avem destule motive să presupunem că stabilitatea constantelor e îndeobşte destul

de susţinută la acelaşi subiect cognitiv. Altfel cvasicunoaşterea nu ar lua fiinţă.

Trecerea de la simplul „fenomen de conştiinţă“ la „cvasicunoaştere“ are loc, precum urmează din cele expuse, în *individul cognitiv* şi se face pe calea constantizării reacţiilor subiective. Constantizarea reacţiilor subiective, pentru a obţine cu mijloace neobiective un echivalent al „cunoaşterii“, este una din cele mai superbe invenţii ale vieţii. Trecerea de la fenomenul de conştiinţă, de la „starea de pură subiectivitate“, la „cvasicunoaştere“ nu se face, cum poate s-ar crede, după Kant, pe temeiul că fenomenul de conştiinţă ar fi ancorat într-o conştiinţă în genere. Conştiinţa în genere, pe care n-o înţelegem decât ca identitate reactivă a indivizilor, are o însemnătate cel mult pentru comunicarea socială a cvasicunoaşterii, dar nu joacă nici un rol în producerea ei. O iluzie nu devine *cunoaştere* prin aceea că e universală, dar iluzia dobândeşte virtuţi cognitive, adică devine „semn“ al unui „obiect“, atunci când ea e o reacţie constantă a aceluiaşi subiect cognitiv.

Splendida genialitate cu care ne văzurăm siliţi să înzestrăm viaţa vom atribui-o în ordine metafizică Marelui Anonim. În perspectivă schimbată, situaţia va lua fireşte întru câtva o altă înfăţişare. Tălmăcită sub unghi metafizic, teoria despre „cvasicunoaştere“ ia următorul aspect. Prin cenzura transcendentă Marele Anonim îngăduie cunoaşterii individuate numai moduri prin care se disimulează transcendenţa. Deoarece pe această cale se riscă a nu se obţine în subiectul individuat decât producerea de „fenomene de conştiinţă“, fără nici o priză obiectivă, Marele Anonim adaptează cenzura transcendentă la postulatul său propriu despre cunoaştere. *Constantizând* condiţiile cenzoriale, disimulatoare, Marele Anonim face posibil ceea ce numim un echivalent al cunoaşterii sau „cvasicunoaştere“. Cenzorul transcendent se orientează şi după *ideea* de „cunoaştere“, deoarece îl vedem tinzând să creeze vieţii un organ care ţine loc de „cunoaştere“. *„Cvasicunoaşterea“ are semnificaţia unui compromis ingenios între tendinţa de disimulare apologică a misterelor existenţiale şi tendinţa de a realiza postulatul „cunoaşterii“*. Gânditorii care s-au ocupat cu problema cunoaşterii, încercând s-o determine, n-au operat decât cu termenii alternativi: „subiectivitate“ sau „obiectivitate“. Unii s-au gândit cel mult la cunoaştere ca formă mixtă, alcătuită din subiectivitate plus obiectivitate. Nici unul nu a conceput posibilitatea unui autentic „compromis“, adică a unei subiectivităţi astfel ajustate încât *să ţină loc de* „obiectivitate“.

Cunoaşterea individuată, atunci când e „cvasicunoaştere“, nu se întemeiază pe acte de transcendere. Cum nu e obiectivă, cvasicunoaşterea nu e nici „subiectivă“; ea e cvasiobiectivă. Printr-un subtil sistem de adaptare a condiţiilor subiective şi a funcţionării lor la ideea de „cunoaştere“, cvasicunoaşterea imită aşa de bine ceea ce prin definiţie trebuie să fie „cunoaşterea“, că poate să dea loc la confuzii. Cvasicunoaşterea nu-şi ajunge obiectul. Este totuşi cvasiobiectivă, fiindcă poate să ţină loc de „cunoaştere obiectivă“. Cvasicunoaşterea seduce la fiecare pas s-o luăm drept „cunoaştere“. Printr-un impresionant *mimicry*, cvasicunoaşterea apare îmbrăcată, până la confundare, în hainele „cunoaşterii“. Cvasicunoaşterea e învestită cu funcţia vicariatului sau locotenenţei „cunoaşterii“.

Să trecem la întrebarea a doua, pe care am formulat-o mai sus în două chipuri. În ce măsură îngăduie Marele Anonim, în cadrul cunoaşterii individuate, actul transcenderii? Sau în ce măsură se împărtăşeşte cunoaşterea individuată din actul transcenderii? Prin modul cum punem întrebările, se admite implicit că Marele Anonim îngăduie, în cadrul cunoaşterii individuate, şi actul transcenderii. Problema e numai: în ce măsură are loc acest act de transcendere? Teoria cenzurii transcendente permite un răspuns destul de precis.

Cunoaşterea individuată se împărtăşeşte din actul transcenderii exact în măsura în care printr-un asemenea act nu se contravine la intervenţiile cenzurii transcendente, adică în măsura în care prin actul transcenderii nu se cucereşte în sens *pozitiv* misterul existenţial. În măsura în care, prin actul transcenderii, misterul existenţial nu va înceta să fie *apărat.*

Ştim că există o singură idee „obiectivă“ care nu contravine la intenţiile cenzurii transcendente: ideea de mister existenţial ca atare. Această idee e însă, o repetăm, o idee-negativ. Ea cuprinde misterul existenţial fără să-l reveleze. Ea indică misterul ca atare, fără ca să-l descopere în chip pozitiv sau, cum am mai spus, printr-o comparaţie care ne-a oferit şi termenul: ea se raportează la transcendenţă precum în tehnica plastică „negativul“ la „obiect“.

Mai ştim din expunerile de până aci că un întreg mod de cunoaştere, şi încă cel mai complicat, se bazează masiv şi în întregime pe ideea de mister. Aceasta e „cunoaşterea luciferică“. Cunoaşterea luciferică are prin structura ei menirea de a se integra în mister ca atare. Prin articulaţie, prin formele ei, cunoaşterea luciferică nu face decât să

varieze ideea de mister. Privită sub aspectul cel mai lăuntric, cunoaşterea luciferică presupune, prin fiecare pas al ei, actul transcenderii, dar acest act variază doar ideea de mister; astfel, sub aspectul ei intim, cunoaşterea luciferică e o „cunoaştere-negativ“. („Cunoaşterea-negativ“ nu e a se confunda cu cunoaşterea „negativă“. În cadrul „cunoaşterii-negativ“ sunt posibile, ca şi în cadrul cvasicunoaşterii, deopotrivă judecăţi afirmative şi judecăţi negative. „Cunoaşterea-negativ“ o numim astfel numai prin recurgere la imaginea „negativului“ din tehnica reproducerii unui obiect.) Caracterizăm „cunoaşterea-negativ“ astfel numai în raport cu cunoaşterea „absolută“, care e pozitivă şi adecvată, sau în raport cu „cvasicunoaşterea“, care de asemenea e pozitivă, dar disimulatoare. Privită pentru sine, cunoaşterea luciferică se articulează, la rândul ei, după cum am avut ocazia de a arăta altă dată, în plus-cunoaştere, zero-cunoaştere şi minus-cunoaştere. Împărţirea aceasta e determinată de diversitatea direcţiilor în care cunoaşterea luciferică încearcă să varieze un mister existenţial. Cele trei variante sunt însă deopotrivă moduri posibile ale cunoaşterii întemeiate pe ideea-negativ a misterului existenţial. (Interesant că în cunoaşterea luciferică, pe care o numim cunoaşterea-negativ numai fiindcă presupune totdeauna ideea-negativ a misterului, se împletesc adesea, mai ales în varianta „plus“, şi elemente de cvasicunoaştere, adică elemente disimulatoare. Când cunoaşterea luciferică în varianta „plus“ substituie, de exemplu, unui complex concret de fenomene o construcţie imaginară sau un element abstract-conceptual, ea nu face decât să înlocuiască o disimulare a transcendenţei (concretul) cu o altă disimulare (imaginarul). Un exemplu clasic: fenomenele concrete acustice, „sunetele“, înlocuite prin construcţia imaginară a „vibraţiilor“. Cunoaşterea, înlocuind „sunetele“ prin imaginea „vibraţiilor“, nu revelează în chip absolut un mister. Imaginea „vibraţiilor“ constituie încă tot o „disimulare“ a misterului. Astfel, cunoaşterea luciferică, cu toate că e bazată pe actul transcenderii, prezent în punerea ideii-negativ a misterului, e invadată în operaţiile sale şi de elemente de „cvasicunoaştere“.)

Cunoaşterea individuată umană nu are un caracter *monolitic*, adică nu e alcătuită dintr-un singur bloc. În cadrul cunoaşterii individuate există *două feluri* de cunoaştere, deopotrivă admise de cenzura transcendentă. Cu toate că de la una la cealaltă nu se trece pe cale

de continuitate, cele două feluri de cunoaştere se întregesc complementar. Ele sunt:

1. Cvasicunoaşterea,
2. Cunoaşterea-negativ,

precum şi forme mixte, în care se amestecă deopotrivă cvasicunoaşterea şi cunoaşterea-negativ.

Cunoaşterea paradiziacă (de asemenea cea concretă şi mitică) e o cunoaştere de disimulare a transcendenţei prin constante subiective. Orice cunoaştere care ia fiinţă prin acest fel de ajustare, adică prin constantizarea reactivă a condiţiilor subiective, e o cvasicunoaştere. Spre deosebire de „cvasicunoaştere", cunoaşterea luciferică e o cunoaştere de transcendere, dar numai în sensul unei „cunoaşteri-negativ". Ni se va concede, fără nici o rezervă, că misterul existenţial e, atât prin cvasicunoaştere, cât şi prin cunoaşterea-negativ, pe deplin *apărat*. Prin cvasicunoaştere, care trebuie privită ca un pachet de disimulări, misterul e *apărat* fiindcă în cadrul ei misterul nu se arată decât subiectiv mascat. Prin cunoaşterea-negativ, misterul e apărat fiindcă prin actul ei de transcendere misterul e atins numai ca „mister". Cunoaşterea individuată, în oricare din modurile ei, rămâne, aşadar, ceea ce am spus din capul locului că este: organ de convertire apologică a misterelor existenţiale. *Privită în perspectivă metafizică, această conversiune apologică a misterelor are semnificaţia unei rezultante alcătuite din două componente. Componentele sunt: tendinţa Marelui Anonim de a înzestra individul cu posibilitatea orientării în existenţă şi grija Marelui Anonim de a păstra netulburat echilibrul existenţial şi planul interior al creaţiei.*

Privind, în lumina rezultatelor obţinute, teoriile obiectiviste şi subiectiviste despre cunoaştere, nu ne putem sustrage impresiei că toate aceste teorii, multiple şi adverse, au tratat în chip mult prea *simplist* chestiunea. Teoriile obiectiviste, de o parte, imaginează cunoaşterea ca fiind clădită pe acte de transcendere, dar nu prind de veste că actul de transcendere e admis să se constituie în cadrul cunoaşterii individuate numai în forma cunoaşterii-negativ. Teoriile subiectiviste, de altă parte, nu văd în cunoaşterea individuată decât „fenomenul de conştiinţă", „subiectivitatea"; ele uită să remarce că „cunoaşterea individuată" ia uneori fiinţă printr-o subtilă ajustare a condiţiilor subiective la postulatul *ideal* al cunoaşterii. Ele nu parvin să cuprindă sensul cvasicunoaşterii. Atât ideea de „cvasicunoaştere",

cât şi ideea de „cunoaştere-negativ“, precum şi faptul că aceste două feluri de cunoaştere se juxtapun sau se amestecă, constituind cunoaşterea individuată, pot fi înțelese ca momente separate şi ca conglomerat sintetic numai în lumina teoriei despre cenzura transcendentă.

Între teoriile subiectiviste sunt unele de nuanță biologistă care solicită atenția noastră. Teoriile biologice consideră cunoaşterea individuată drept simplu organ al vieții, drept organ plin de finalitate, drept organ de orientare, drept organ îndeplinind un scop ca oricare alt organ al organismelor vii. Ele se întemeiază pe supoziția tacită că, în limitele vieții, nu e posibil „actul transcenderii“ şi că, în cadrul vieții, nu se produc decât fenomene mărginite în sine, dar „finale“ tocmai în raport cu viața. Teoriile biologic-finaliste, oricât de seducătoare, se izbesc de o dificultate decisivă, care le interzice asaltul ultim asupra faptului de explicat. Înainte de a intra în dezbaterea hotărâtoare, să subliniem că dificultatea cu care luptă teoriile biologice nu ni se pare să fie aceea indicată de analiza fenomenologică a cunoaşterii. E lucru ştiut că analiza fenomenologică concepe cunoaşterea în chip definitoriu ca act de transcendere. După părerea noastră însă, diagnoza fenomenologică se poate face absolut la fel şi într-o situație cu totul iluzorie. Actul cunoaşterii e, sub aspectul descripției sale fenomenologice, neapărat o referire la „obiect“. Dar asta nu înseamnă numaidecât că orice „cunoaştere“, ca mod realizat, e de fapt un act de „transcendere“. Impresia de „transcendere“ poate fi iluzorie. Desigur că, prin definiție, actul de cunoaştere se referă la un „obiect“, dar, când considerăm o cunoaştere de fapt, se pune chestiunea dacă actul cuprinde cu adevărat obiectul sau dacă nu cumva ceea ce pare „obiect“ e numai o *nălucă* de obiect. Or, lucrul acesta nu se poate decide sub unghi fenomenologic. Numai în perspectivă *metafizică*, şi nu fenomenologică, se poate rosti o judecată hotărâtoare: dacă avem de-a face undeva cu un autentic act de transcendere sau nu. Fenomenologul, care din principiu se abține de la orice integrare într-o perspectivă metafizică, nu e chemat să dea sentința dacă un act de cunoaştere e un autentic act de transcendere sau nu. Din parte-ne am arătat – în perspectiva metafizică pentru care am optat – că actul de transcendere e posibil şi în cadrul vieții. Acest act există. Actul de transcendere nu există numai ipotetic printre atributele Marelui Anonim, căruia îi concedem o cunoaştere absolută şi nelimitată. Actul are loc şi în cadrul cunoaşterii individuate, şi anume ca act de transcendere prin

„ideea-negativ“ a misterului existențial. Actul nu are loc, e drept, ca transcendere în sens „pozitiv“. Dar faptul acesta nu trebuie să ne deruteze. Actul de transcendere nu începe de-abia prin luarea în posesiune pozitivă a transcendenței. Actul de transcendere e deja act de transcendere şi atunci când cucereşte transcendența prin ideea-negativ a misterului. Fiind dată deci realitatea actului de transcendere, se dovedeşte cu aceasta că „Viața“ în principiu nu exclude un asemenea act. Într-o asemenea situație, e cu atât mai curios că „Viața“, creându-şi aparatul cognitiv, *nu* a înglobat şi actul transcenderii în sens pozitiv. Iată aici o latură critică a chestiunii, căreia finaliştii de orientare biologică despre care vorbim nu i-ar putea găsi soluția. Soluția nici nu e cu putință în cadrul biologic. Dispoziția factorilor epistemologici cu care calculăm ne sileşte să recurgem la o altă soluție, şi anume de ordin metafizic: la teoria despre cenzura transcendentă. Am mai spus şi o repetăm: prin cenzura transcendentă se acordă subiectului individuat o cunoaştere în care se intercalează şi acte de transcendere, dar numai în măsura în care prin aceasta misterele existențiale rămân păzite ca atare. Dacă Viața e capabilă de actul transcenderii, de ce îşi îngăduie ea acest act numai în chipul „cunoaşterii-negativ“ şi de ce-şi refuză „pozitivul“? Nu se petrec lucrurile ca şi cum „Viața“ ar şti dinainte că posesia „pozitivului“ constituie o primejdie pentru echilibrul existențial? Cu întrebarea aceasta nu facem decât să atribuim „Vieții“ ceea ce în ordine metafizică atribuim Marelui Anonim. Marele Anonim a dat vieții posibilitatea actului de transcendere, cel puțin în forma cunoaşterii-negativ, dar concomitent i-a refuzat cuprinderea transcendenței în sens pozitiv. Lucrul acesta e de înțeles doar prin teoria despre cenzura transcendentă, după care Marele Anonim admite o cunoaştere individuată numai în măsura în care misterele existențiale sunt apărate ca atare.

Teoriile subiectiviste în general nu sunt în stare să lămurească prezența reală a unui act de transcendere (prin ideea-negativ) în cadrul cunoaşterii individuate. Teoriile obiectiviste în general nu sunt în stare să explice absența actului de transcendere, în sens „pozitiv“, în cadrul cunoaşterii individuate. Din tenebrele acestei situații ne scoate doar teoria cenzurii transcendente, care, în ordine metafizică, defineşte cunoaşterea individuată ca un organ de convertire apologică a misterelor existențiale. Prin această teorie se explică paradoxele situației, adică: atât prezența în cadrul cunoaşterii individuate a actului

de transcendere prin ideea-negativ a misterului, cât şi absenţa actelor de transcendere în sens „pozitiv“.

*

Teoretic sunt imaginabile mai multe modele de cunoaştere individuată. În toate aceste modele, cunoaşterea individuată e admisă ca o cunoaştere în principiu nelimitată. Rămâne fireşte o întrebare pentru sine dacă modelele de cunoaştere posibile se şi realizează undeva de fapt sau nu. Una din sarcinile cele mai interesante ale filozofiei e desigur aceea de a arăta şi posibilităţile unei idei, chiar dacă elaborarea lor ar rămâne o operaţie pur platonică.

Întâiul model de cunoaştere individuată posibil e acela care se grefează pe ideea pură de *cunoaştere*. Modelul acesta implică cunoaşterea ca *absolută adecvaţie* între conţinut cognitiv şi „obiect“. (Cunoaşterea adecvată.)

Al doilea model îl imaginăm ca o cunoaştere inadecvată, care e astfel constituită că poate să ţină loc de cunoaştere adecvată. Toate variantele cunoaşterii disimulatoare, prin *constante reactive*, ţin de acest model. (Cvasicunoaşterea.)

Al treilea model îl închipuim ca o cunoaştere adecvată, pe baza cuprinderii „obiectului“ prin ideea-negativ a acestuia. Modelul acesta de cunoaştere implică, în toate conţinuturile ei, *ideea de mister*. (Cunoaşterea-negativ.)

Alte modele fundamentale nu sunt construibile. Dar se mai pot imagina o serie de *modele combinate* din cele precedente. Cunoaşterea adecvată şi cvasicunoaşterea reprezintă, fiecare, câte un model care îşi e sieşi suficient şi care, dacă s-ar realiza, n-ar avea nevoie de celelalte pentru a rezista ca atare. „Cunoaşterea-negativ“ reprezintă un model care nu poate exista prin sine însuşi; ea are un caracter *complementar* şi nu poate să se realizeze decât în combinaţie, fie cu unul dintre celelalte două modele, fie cu amândouă împreună. „Cunoaşterea adecvată“, de altă parte, spre a putea alcătui un model *combinat* cu una din celelalte două, trebuie să ne-o închipuim realizată *restrâns*. Realizată în chip integral şi universal, „cunoaşterea adecvată“ are darul să facă de prisos pe celelalte două. Vom obţine deci o serie de combinate posibile:

1. Combinatul: cunoaştere adecvată în parte, restul cvasicunoaştere;

2. Combinatul: cunoaştere adecvată în parte, restul cunoaştere-negativ;

3. Combinatul: cunoaştere adecvată în parte, cvasicunoaştere în parte, restul cunoaştere-negativ;

4. Combinatul: cvasicunoaştere, cunoaştere-negativ.

Am obţinut astfel şapte modele diferite, printre care trei pure şi patru combinate. Modelele acestea alcătuiesc un fel de răsadniţă de posibilităţi, dintre care numai unele se vor realiza. Dintre modelele posibile se realizează în conştiinţa individuată, după câte ştim, numai modelul pur al cvasicunoaşterii sau combinatul: cvasicunoaştere–cunoaştere-negativ. Dintre toate modelele posibile de cunoaştere, modele în a căror construcţie teoretică am ţinut de fiecare dată seama de ideea de cunoaştere, au fost îngăduite subiectelor individuate numai modelele care sunt cele mai depărtate de ideea pură de „cunoaştere". Deşi teoreticeşte posibile, toate celelalte modele au fost zădărnicite prin cenzura transcendentă.

E desigur curios că filozofia de până astăzi, cu toate că ar fi avut datoria să se gândească la toate „posibilităţile", n-a calculat decât cu un singur *model* de cunoaştere – cu „cunoaşterea adecvată". S-a mai calculat, fără îndoială, şi cu un al doilea model, care însă nu figurează printre ale noastre fiindcă el n-a fost decât incomplet caracterizat: cu cunoaşterea „subiectivă", pe care unii gânditori au echivalat-o cu „fenomenele de conştiinţă". Prin echivalarea cu fenomenele de conştiinţă, cunoaşterea subiectivă e însă de fapt exclusă de la titlul de „cunoaştere". Modele posibile de cunoaştere sunt numai acelea care, prin arhitectura lor, nu depăşesc prea mult limitele ideii de „cunoaştere ca atare". Am arătat ce condiţii îndeplineşte în adevăr cunoaşterea inadecvată-subiectivă spre a nu fi echivalabilă cu simplul „fenomen de conştiinţă" şi spre a dobândi sensul de cvasicunoaştere.

Prin cenzura transcendentă se admit, în cadrul individuaţiei, anume modele de cunoaştere, dar numai cele mai depărtate de ideea pură a cunoaşterii. Un fapt destul de interesant şi acesta. Recunoaştem că prin cenzura transcendentă s-ar fi putut întâmpla să nu fie admis nici unul din modelele înşirate şi subiectul individuat să fie astfel constrâns să convertească misterele existenţiale în simple şi labile „fenomene de conştiinţă". Or, aceasta din fericire nu are loc. Marele Anonim – reglementând raportul dintre subiect şi obiect – s-a în-

grijit ca orice convertire a obiectului în conştiinţa individuată să se efectueze în aşa fel, încât prin rezultatele convertirii să se realizeze totuşi anume modele de *cunoaştere*. Marele Anonim, supunând cunoaşterea individuată unei cenzuri, ţine în acelaşi timp seama şi de *ideea* de cunoaştere. Cvasicunoaşterea e un compromis, de o extremă fineţe, între tendinţa Marelui Anonim de a apăra misterele existenţiale de „cunoaşterea pozitiv-adecvată“ şi tendinţa sa de a crea individului totuşi un aparat cognitiv care să merite acest nume. Cvasicunoaşterea e deci un produs, care zace pe linia unei diagonale, a unei diagonale care se descompune în două componente. Cunoaşterea-negativ e – *mutatis mutandis* – un produs analog. Ceea ce înseamnă că cunoaşterea individuată are în toată structura ei un caracter diagonal. După câte ştim, încă nimeni n-a remarcat *diagonalitatea* cunoaşterii individuate. Cunoaşterea individuată a fost socotită de unii drept subiectivă, de alţii drept obiectivă şi iarăşi de alţii în parte subiectivă, în parte obiectivă. Ceea ce numim „diagonalitate“ a cunoaşterii individuate are cu totul altă semnificaţie. *Diagonalitatea cvasicunoaşterii* consistă în aceea că, prin mijloace subiective, adică prin structuri cenzoriale, se realizează, indirect cel puţin, un aparat care ţine totuşi loc de „cunoaştere obiectivă“. *Diagonalitatea cunoaşterii-negativ* consistă în aceea că, deşi se întemeiază pe un act de transcendere, cunoaşterea-negativ e refuzată de la cuprinderea pozitivă a misterelor existenţiale. În ambele cazuri, diagonalitatea se despică în cele două componente:

a) tendinţa de a apăra misterele existenţiale de cunoaşterea pozitiv-adecvată;

b) tendinţa de a crea un aparat care să merite totuşi, într-un anume chip, numele de aparat *cognitiv.*

În nici unul din cele două cazuri (cvasicunoaşterea şi cunoaşterenegativ) nu e vorba despre concepţia eclectică, după care cunoaşterea individuată trebuie considerată în parte subiectivă şi în parte obiectivă. Concepţia eclectică *juxtapune* aditiv, în cadrul cunoaşterii individuate, conţinuturi pozitive *subiective* şi conţinuturi pozitive *obiective.* Concepţia noastră despre diagonalitatea cunoaşterii individuate nu are nimic comun cu această juxtapunere. Cvasicunoaşterea e, prin conţinuturile ei, în întregime *subiectivă*, dar aparatul ei e construit atât de ingenios, că funcţionează putând să ţină loc de aparat de recepţionare obiectivă. Cunoaşterea-negativ e prin conţinuturile, care

îi aparțin exclusiv ei, cunoaștere obiectivă, dar aparatul ei de transcendere funcționează în așa fel că rămâne cumva totuși exterior obiectului. Ea indică obiectul, fără de a-l atinge. E și aici vorba despre o ingenioasă întocmire destinată să apere misterul existențial de „cunoașterea pozitiv-adecvată". În nici una din cele două variante ale cunoașterii individuate (cvasicunoaștere și cunoaștere-negativ), subiectivitatea și obiectivitatea nu se *juxtapun aditiv*. În cvasicunoaștere, subiectivitatea funcționează în angrenajul unei aparaturi, astfel încât ține loc de obiectivitate. În cunoașterea-negativ, obiectivitatea funcționează astfel că poate fi echivalată cu simpla subiectivitate. În amândouă cazurile, avem de a face cu întocmiri, ajustări și combinații de o extremă subtilitate, care nu pot fi decât produsul unui suprem *ingenium*, al unui *ingenium* care urmărește cu aceste întocmiri o anume țintă: înzestrarea individuației cu daruri „cognitive" și în același timp apărarea misterelor existențiale de orice eventuală „cunoaștere pozitiv-adecvată".

FORME METAFIZICE DE CUNOAȘTERE

Din moment ce suntem dispuși să îi atribuim Marelui Anonim o „cunoaștere", nu putem să i-o atribuim decât în formă maximalistă. Marele Anonim e în posesia unei cunoașterii absolute. Acest absolut privește atât calitatea, cât și extensiunea cunoașterii. Ceea ce înseamnă: Marele Anonim e în posesia unei cunoașteri pozitiv-adecvate și nelimitate.

Rămâne de văzut dacă, prin ipoteză, sunt posibile și alte forme de cunoaștere, în afară de aceea atribuită Marelui Anonim și în afară de cunoașterea individuată, căreia am ținut să-i conturăm și să-i determinăm fizionomia, soclul ontologic și toate modelele posibile în studiul de față. Neapărat că, ipotetic cel puțin, sunt imaginabile încă și altfel de cunoașteri. În raport cu modul cunoașterii absolute, adecvate și nelimitate, e dată îndeosebi posibilitatea de a închipui un mod de cunoaștere, *adecvată* ca și aceea atribuită Marelui Anonim, dar strict și în diversă măsură *limitată*. O cunoaștere de transcendere totală, de ajungere a obiectului, de posesie pozitivă a misterului existențial, dar în același timp limitată, circumscrisă la un anume obiect, mărginită la un complex restrâns de obiecte, la raporturi existențiale

pe deplin hotărnicite; dincolo de această limită, cunoaşterea în chestiune, închipuită ipotetic, ar fi absolut oarbă.

La conceptul despre o „cunoaştere pozitiv-adecvată, dar limitată“ ajungem pe cale teoretică, şi nu empirică. Conceptul e rezultatul unui experiment intelectual, de dozare, de creştere şi scădere, de înteţire sau stingere a unor particularităţi, cu care înzestrăm faptul „cunoaştere“ în general. Conceptul despre o „cunoaştere pozitiv-adecvată, dar limitată“ e totuşi atât de interesant în sine, că nu ne putem sustrage ispitei de a ne întreba dacă nu cumva o asemenea cunoaştere e şi realizată întocmai undeva în câmpul existenţei.

Cunoaşterea absolută e prin firea ei o cunoaştere îndreptată asupra obiectului ca ţintă de „creat“. Cunoaşterea absolută posedă o funcţie creatoare, aceasta exact în măsură adecvaţiei sale. Ea nu cuprinde obiectul propriu-zis ca ceva „dat“, ci ca ceva de „creat“. Cum teoreticeşte într-o cunoaştere „adecvată-limitată“ e implicată, dintre particularităţile cunoaşterii absolute, cel puţin „adecvaţia“, suntem împinşi spre ipoteza că o eventuală cunoaştere adecvată-limitată ar putea foarte bine să figureze printre întocmirile creative secundare ale existenţei. Indicaţia aceasta, abia întrezărită, ne şi pune pe drumul unde urmează să căutăm factorul ipotetic în discuţie. Centrul creator primar este Marele Anonim; întocmiri creative secundare nu se vor găsi în consecinţă decât în regiunea individuaţiei. Individuaţia are un accentuat caracter *creator*, de pildă în regiunea fenomenelor de formaţiune onto- şi filogenetică a fiinţelor vii. Nu ne îndoim că, supunând unui examen minuţios această regiune, dăm peste factorul căutat. Se ştie că printre întocmirile interioare ale formaţiunii individului ca individ figurează, după opinia unor autorizaţi teoreticieni, un factor despre care se susţine cu insistenţă că ar depăşi posibilităţile *mecaniciste*, un factor de iniţiativă, de control, de reglementare, un factor nonmecanic. În acest ipotetic factor, adăugăm noi, am putea în cele din urmă identifica chiar factorul pe care îl căutăm, adică cunoaşterea adecvată-limitată. Argumentele ce ni le pun la dispoziţie în privinţa aceasta biologia le socotim destul de concludente.

Să ni se dea voie să citām câteva amănunte şi să apelăm la mărturia unor fapte pentru înţelegerea acestei întunecoase chestiuni. Unul din fenomenele care au adus oarecare lumină cu privire la structura factorilor formativi ai organismelor e, indiscutabil, fenomenul regenerării. Din fericire, pe acest teren teoreticianul a avut şi o largă

posibilitate de experimentare. „Regenerarea“, adică procesul prin care o ființă își reface un organ pierdut, să zicem, printr-un accident, regenerarea cu multiplele sale aspecte constituie ca fenomen un permanent prilej de îndreptățită uimire. Faptul că în anume organisme există fragmente din care, îndepărtate fiind toate celelalte părți ale organismului, se reconstituie ca dintr-un centru omnipotent întregul organism, sau faptul că un organ ciuntit își reface cu exactitate matematică toate părțile retezate, sau faptul, megieș cu miracolul, că un organism radical ciuntit, care nu are posibilitatea de a se hrăni, se transformă în întregime într-un organism mai mic, dar complet (fenomen pe larg cercetat îndeosebi de T.H. Morgan la „planarii“ și numit de el *morphalaxis*) sunt tot atâtea fenomene destinate să deschidă câte o fereastră spre fondul regulator imanent al vieții organice sau spre ceea ce numim „întocmiri creative secundare“ ale existenței. Sunt aici o serie de fenomene care, alături de altele, firește, postulează în subsolul metafizic al vieții un factor special de conducere și de direcționare a materialului constitutiv. Ipoteza că există un factor nonmecanic, „regulator“, nu e nouă. Din parte-ne venim cu o contribuție numai în ce privește imaginea ce trebuie să ne-o facem despre factorul în chestiune. Factorul în chestiune îl înzestrăm cu o *anume formă de cunoaștere* și cu anume ciudate posibilități imanente de a se *fragmenta*. Factorul în discuție îl închipuim dotat, înainte de toate, cu o cunoaștere pozitiv-*adecvată* a planului organismului și a materialelor, precum și a mijloacelor de a-l alcătui. Factorul, care pare a lucra în organism pe baza unei cunoașteri pozitiv-adecvate, e însă *limitat* la o cunoaștere precisă, dincolo de care nu trece. Mai mult: dintr-o serie de fapte, pe care biologia a avut norocul să le constate, trebuie să se deducă că acest factor nonmecanic e fragmentat și distribuit în organism în forma unei cascade de factori; acești factori fragmentari dispun la rândul lor de cunoașteri, care sunt și ele tot mai fragmentare și mai limitate. Mai mult: dintr-o serie de alte fapte trebuie să deducem că fiecare din acești factori fragmentari, dispunând de câte o cunoaștere fragmentară adecvat-limitată, are posibilitatea să devină în anume împrejurări *autonom*. Prin posibilitatea autonomizării acestor factori, dispunând de cunoașteri adecvate-limitate, în cadrul unui organism, s-ar explica de pildă o serie de *anomalii* ale regenerării. Între anomaliile care cer o explicare, cea mai cunoscută e așa numita heteromorfoză (fenomen denumit astfel de Loeb). Hetero-

morfoza consistă în faptul că la o ființă vie, în loc să regenereze organul *ciuntit*, regenerează un organ ca formă şi funcțiune tipic altul (la o insectă bunăoară, în locul unei antene tăiate poate să regenereze un picior; fragmentul dinainte, cu cap, al unei râme nu regenerează întreaga râmă, ci adesea încă un cap; în locul ochilor unei anume varietăți de raci, regenerează antene etc.). Printre anomaliile regenerării socotim şi următoarea: din ființe cu mare potență regeneratoare, avem latitudinea de a produce pe cale experimentală, artificială, adevărați monştri. (E lesne să produci polipi cu opt capete şi cu şase vârfuri de coadă; broaşte cu şase picioare posterioare; s-au găsit şopârle cu şapte vârfuri de coadă etc.) Aceşti monştri artificiali, ca şi fenomenele de heteromorfoză, sunt posibili numai prin aceea că factorul, dispunând de o cunoaştere adecvată, care lucrează în organism în sens formativ F, e *limitat* şi distribuit în fragmente care pot deveni *autonome*, lucrând pe cont propriu în organism. Dar şi atunci când devine autonom, factorul-fragment, dispunând de o cunoaştere adecvată, îşi păstrează caracterul totalitar ce-i revine ca fragment. Asemenea factori fragmentari, deveniți autonomi, servesc drept explicație atât pentru heteromorfoză, cât şi pentru monştrii artificiali, adică pentru toate finalitățile rău plasate în cadrul unui sistem de finalități. Dacă formațiunea organismului ar fi condusă central de o *unică* cunoaştere adecvată şi nelimitată, nu ar fi explicabil nici fenomenul heteromorfozei, nici acela al monştrilor artificiali. Nenumărate fenomene biologice, printre care miraculoasa regenerare *normală* şi îndeosebi fenomenul morfalaxei, dovedesc totuşi îndeajuns că formațiunea organismelor e reglementată de o cunoaştere adecvată, atât a planului interior al organismului, cât şi a materialelor constitutive. Faptul în sine însă că e posibil, de exemplu, şi fenomenul heteromorfozei e un indiciu revelator că acea cunoaştere adecvată, care reglementează formațiunea organismului, nu e nelimitată şi necondiționat stăpânitoare, ci *limitată* şi pe deasupra *fragmentată* într-o cascadă de cunoaşteri, încă tot adecvate, dar tot mai restrânse, tot mai limitate şi cu posibilitatea de a deveni *autonome*. Prin autonomizare, factorul fragmentar creează adesea pe cont propriu, suprapunându-şi greşit produsele peste un sistem de finalități date.

Avem credința – întemeiată pe atâtea fapte – că în procesele onto- şi filogenetice avem de-a face cu un factor regulator care depăşeşte în orice caz posibilitățile mecaniciste. O discuție încape cel mult asupra

naturii în sine a factorului care depăşeşte posibilităţile mecaniciste, dar anevoie asupra existenţei ca atare a unui asemenea factor. Driesch a numit factorul în chestiune „entelehie“ sau factor creator de „totalităţi“. Nu e locul să supunem unei analize critice teoria entelehială a lui Driesch. Amânăm operaţia pentru un viitor studiu. Aici schiţăm o atitudine doar sumar, spunând că Driesch explică prin factorul entelehial – cu ireproşabilă aparatură – de exemplu fenomenele de regenerare şi mai cu seamă perfecţiunea şi *precizia* regenerării. Dar nu e mai puţin adevărat că Driesch s-a lăsat prea mult sedus de acest singular aspect al faptelor, adică de aspectul „totalitar“. Pe cât de uimitor de precise sunt, cel mai adesea, regenerările biologice, pe atât de curioase, cel puţin, sunt uneori regenerările prin faptul că se îndeplinesc la loc *greşit* sau că regenerări determinate, care ar trebui să se efectueze pe baza planului intrinsec al organismului, sunt monstruos substituite prin altele, care la rândul lor sunt iarăşi pe deplin determinate, dar care, oricum, nu sunt la locul lor. E aici un fapt care *scapă* explicaţiei prin factorul creator de „întreguri“ al lui Driesch. Formaţiunea organismelor, cu perfecţiunea şi ciudata lor imperfecţiune uneori, nu se poate teoretic imagina fără de un factor care lucrează în organism pe baza unei „cunoaşteri adecvate“ a planului interior al organismului şi a mijloacelor de a-l realiza; acest factor nu lucrează însă pe baza unei cunoaşteri nelimitate, căci dacă ar lucra pe asemenea temei nu s-ar lămuri formaţiunile monstruoase sau greşit aplicate la care ajunge natura, sau la care aşa de uşor parvine biologia pe cale experimentală. Factorul în chestiune lucrează oarecum pe baza unei cunoaşteri adecvate, dar *limitate*. Cunoaşterea aceasta e mărginită la *un* obiect, la *un* complex, sau *la anume singulare* raporturi existenţiale. Pe deasupra, se pare că acest factor de cunoaştere e fragmentat într-o cascadă de factori înzestraţi cu cunoaşteri adecvate, dar tot mai limitate, şi că fiecare din aceşti factori poate deveni autonom.

Se atribuie prin aceasta factorilor regulatori-formativi ai vieţii organice o cunoaştere absolută, dar oarecum monoideică sau pluriideică, fixată. Natural că printr-o astfel de caracterizare nu facem decât să interpretăm „cunoaşterea“ cu care înzestrăm factorii formativi, în analogie cu cunoaşterea noastră individuată, conştientă. O rezervă imediată se impune deci, căci nu se ştie dacă cunoaşterea pozitiv-adecvată, dar limitată, operează în adevăr cu „idei“; mai probabil e că *nu*. „Ideea“, aşa cum o posedăm în conştiinţa noastră, reprezintă de obicei transcendenţe disimulate prin cenzură. Cunoaşterii adecvate-limi-

tate îi atribuim însă atributul *transcenderii pozitive*, aceasta ce-i drept numai în cadru limitat. E o întrebare dacă această transcendere pozitivă se realizează tot printr-un fel de „idei“. Dacă da, atunci aceste idei nu au desigur nici o asemănare cu „ideile“ din conştiinţa noastră structural cenzurată şi supusă din partea Marelui Anonim unui cu totul alt regim decât cunoaşterea adecvată-limitată.

Cu aceste câteva remarci sumare, abia am deschis problema cunoaşterii adecvate-limitate. Problema are atâtea încheieturi care cer să fie pipăite şi e aşa de vastă, că solicită un studiu special. Bănuim că o mulţime de fenomene biologice cer imperios ca factor explicativ cunoaşterea pozitiv-adecvată, dar limitată. Nu e exclus ca ultimele probleme ce şi le pune metafizica biologică să poată fi toate deopotrivă etalate în jurul acestui factor. („Instinctul“ implică şi el un fel de cunoaştere. Se pare însă că instinctul reprezintă mai curând o formă mixtă, de cunoaştere cenzurată-nelimitată şi cunoaştere adecvată-limitată. Instinctul începe prin acte cognitive ce au loc în cadrul „cunoaşterii cenzurate-nelimitate“ a individului, om sau animal, şi sfârşeşte prin acţiuni ce au loc pe baza unei cunoaşteri adecvate-limitate. Instinctul ar fi deci mai mult o combinaţie hibridă. El nu ne serveşte un exemplu tipic de cunoaştere adecvată-limitată.)

*

Expunerile de mai sus despre cunoaşterea adecvată-limitată nu au rostul unei excursii lăturişe. Ele sunt un pretext pentru câteva consideraţii despre formele metafizice ale cunoaşterii. Faptul „cunoaştere“ are felurite forme, susceptibile de a alcătui obiectul unei vaste metafizici a cunoaşterii.

Sub unghiul epistemologic-gnoseologic, cunoaşterea individuată comportă diviziuni şi subdiviziuni:

Cunoaşterea înţelegătoare

1. Cunoaşterea concretă;
2. Cunoaşterea paradiziacă, implicând pe cea concretă;
3. Cunoaşterea luciferică, implicând pe cea paradiziacă.

Cunoaşterea luciferică se articulează în:

a) plus-cunoaştere;
b) zero-cunoaştere;
c) minus-cunoaştere.

La acestea se adaugă ca moduri juxtapuse:

4. Cunoaşterea mitică;

5. Cunoaşterea ocultă.

Toate aceste moduri proprii cunoaşterii individuate apar fie în formă pură, fie amestecate.

Sub unghiul metafizic concepem următoarele forme de cunoaştere:

1. Cunoaşterea absolută pozitiv-adecvată şi nelimitată (atribuită prin ipoteză Marelui Anonim);

2. Cunoaşterea individuată: cenzurată, dar nelimitată, subdivizată în:

   a) cvasicunoaştere;

   b) cunoaştere-negativ.

3. Cunoaşterea pozitiv-adecvată, dar limitată (presupus factor în procesele formative biologice).

Cunoaşterea absolută, pozitiv-adecvată şi nelimitată, e un atribut al Marelui Anonim. Cunoaşterea cenzurată şi nelimitată, precum şi cunoaşterea pozitiv-adecvată, dar limitată, ţin de sfera individuaţiei şi sunt ţinute sub control din partea Marelui Anonim. E clar: Marele Anonim pune o consecvenţă şi un sistem, atât în măsurile de apărare a misterelor existenţiale, cât şi în graţia ce o acordă individuaţiei. Când Marele Anonim îngăduie o cunoaştere în principiu nelimitată, el se îngrijeşte s-o *cenzureze*; când îngăduie o cunoaştere pozitiv-adecvată, el se îngrijeşte s-o *limiteze*. Graţia Marelui Anonim în raport cu creatura nu e deci o graţie absolută, dezlănţuită torenţial. Ea nu se iroseşte cu năvalnică impetuozitate. Graţia Marelui Anonim nu se revarsă asupra lumii individuaţiei nici orgiac, nici capricios. Marele Anonim pune, în revărsarea şi distribuirea graţiei sale, o măsură susţinută, un spirit compensator, un ritm, o cadenţă. Privind graţia Marelui Anonim în lumina rezultatelor ei, s-ar putea vorbi chiar despre o „balanţă a graţiei". Felul de funcţionare al acestei balanţe a graţiei îl surprindem întâi în structura cunoaşterilor admise în lumea individuaţiei, şi al doilea în distribuţia acestor moduri de cunoaştere în aceeaşi lume a individuaţiei. Structura cunoaşterilor admise în câmpul individuaţiei manifestă lipsuri răscumpărate de calităţi, calităţi ţinute în echilibru de lipsuri, adică particularităţi manifest compensatorii.

1. Când se îngăduie o cunoaştere în principiu nelimitată, ea va fi cenzurată.

2. Când se îngăduie o cunoaştere pozitiv-adecvată, ea va fi strict limitată.

Nelimitatul e ţinut în echilibru compensator cu cenzuratul, adecvatul e ţinut în echilibru compensator cu limitatul.

Atât cunoaşterea cenzurată-nelimitată, cât şi cunoaşterea adecvată-limitată, odată realizate ca atare, sunt lăsate în grija propriei lor autonomii. Ele se manifestă potrivit legii şi sorţii lor lăuntrice, fără să se influenţeze una pe cealaltă. Deşi fiinţează în acelaşi individ, ele nu se confundă, fiecare avându-şi rânduiala sa inalterabilă. Deşi fiinţează în acelaşi individ, ele îşi sunt exterioare, nu se combină după plac în rezultante comune. Membrana, intercalată să le izoleze, nu admite nici o osmoză între ele. Numim această însuşire a lor „impermeabilitatea“ formelor metafizice de cunoaştere. „Impermeabilitatea“ formelor metafizice de cunoaştere face ca „cunoaşterea individuată conştientă“ să nu poată interveni, de pildă, în procesele formative ale fiinţelor. Procesele formative sunt cu totul lăsate în grija celeilalte forme de cunoaştere, a cunoaşterii adecvate-limitate. Tot aşa, impermeabilitatea formelor metafizice de cunoaştere face ca „cunoaşterea adecvată-limitată“, angajată în determinarea proceselor formative ale vieţii, să nu ajungă niciodată în conul de lumină al „conştiinţei“ individuale, locul firesc al „cunoaşterii cenzurate-nelimitate“.

Acestor particularităţi, adică autonomiei şi impermeabilităţii formelor metafizice de cunoaştere, li se adaugă o profund cântărită distribuţie a aceloraşi forme de cunoaştere în câmpul individuaţiei. Cum sunt distribuite, în lumea individuaţiei, cunoaşterea cenzurată-nelimitată şi cunoaşterea adecvată-limitată? Dacă cercetăm mai de aproape facultatea şi posibilitatea fiinţelor vii de a se *orienta* în cadrul existenţei şi o punem în cumpănă cu facultatea lor „regeneratoare“, câştigăm certitudinea că la fiinţele care posedă o puternică cunoaştere adecvată-limitată, plină de spontaneitate şi de intensă iniţiativă, cealaltă cunoaştere are un caracter mai rudimentar şi mai spălăcit. Şi invers. Speciile înzestrate cu o puternică dinamică a cunoaşterii cenzurate-nelimitate sunt, se pare, dotate cu o cunoaştere adecvată-limitată care, dacă nu e neapărat mai îngustă, posedă totuşi o dinamică scăzută, atenuată, diminuată. Cu cât la o fiinţă e mai dezvoltată dinamica orientării pe baza cunoaşterii individuate, cu atât se pare că e mai stinsă dinamica regenerării pe baza „cunoaşterii adecvate-limitate“, care joacă rolul decisiv în procesele formative ale organismelor.

Fiinţele inferioare şi plantele, care nu posedă decât în grad mai redus sau chiar deloc cunoaşterea de orientare, sunt înzestrate în general cu o mai mare potenţă regeneratoare. S-a remarcat dintru început că facultatea regeneratoare caracterizează în general fiinţe mai inferioare, nu ştim însă dacă s-a remarcat ceea ce relevăm aici; anume că există – la fiinţele organice în general – un raport invers între intensitatea dinamică a facultăţii regeneratoare şi amploarea cunoaşterii de orientare în lume. Faptul se pretează din cale afară la comentarii metafizice. Cele brodate în marginea acestui fapt în propoziţiile rostite mai sus trebuie primite, fireşte, tot numai sub titlul de comentar metafizic.

Felul compensatoriu cum sunt structurate cunoaşterile îngăduite de Marele Anonim în câmpul individuaţiei, *autonomia şi impermeabilitatea* acestor forme de cunoaştere, *distribuţia* tot compensatorie a cunoaşterii cenzurate-nelimitate şi a cunoaşterii adecvate-limitate ne dau o icoană edificatoare despre echilibrul controlat şi balanţat pus în sistemul şi în planul individuaţiei, despre procedeele creatoare şi tehnica Marelui Anonim.

SPIRIT ŞI REALIZARE

S-a făcut în ultimii ani o violentă zarvă în jurul unei teze lansate în arena dezbaterilor filozofice de gânditorul german Ludwig Klages, a cărui reputaţie se încăpăţânase mult timp să nu treacă de limitele unui cenaclu. Avem impresia, credem deplin întemeiată, că unele nedumeriri, prilejuite de teza patetic susţinută de acest gânditor nu numai ager, dar şi plin de temperament, îşi găsesc o neaşteptată dezlegare în perspectiva deschisă prin concepţia despre cenzura transcendentă. Cu aceasta reintrăm în peisajul nostru metafizic.

Despre ce teză e vorba? Klages socoteşte drept inovaţie centrală a filozofiei sale ideea că „spiritul“ e prin însăşi natura sa un duşman al „sufletului“, al „vieţii“. Klages adoptă în general de la antici, ca şi de la idealiştii germani, tripartiţia existenţei: 1) materie, 2) viaţă-suflet, 3) spirit. Spre deosebire de toţi înaintaşii, el consideră însă „spiritul“ nu ca o supremă încoronare armonică a existenţei, ci ca sabie, care se vâră în existenţă, cu ascuţişul îndreptat împotriva vieţii şi a sufletului. În realizarea „spiritului“, Klages vede un incomensurabil pericol

pentru viaţă-suflet; realizarea integrală a „spiritului“ ar duce inevitabil la desfiinţarea, la nimicirea vieţii.[1]

Klages afirmă: „Câtă vreme, chiar de la început, corpul era oarecum conceput ca zid de temelie, sufletul ca etaj de mijloc, iar spiritul ca etaj de sus al «clădirii» organice, cel puţin a omenirii, noi intenţionăm a arăta ceea ce conduce de trei decenii toate cercetările noastre: că trupul şi sufletul sunt poluri indisolubil legate ale celulei vitale, în care spiritul, asemenea unui ic, se vâră *din afară*, cu tendinţa să le învrăjbească, adică să dezanimeze trupul, să dematerializeze sufletul şi astfel să ucidă în cele din urmă toată viaţa ce-i devine cumva accesibilă“ (L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, I, Ambr. Barth Verlag, Leipzig, p. 7, 1929). Adversitatea dintre spirit şi viaţă se arată bunăoară în raportul mai special dintre „conştiinţă“ şi „trăire“. Trăirea (*Erleben*) are caracterul continuităţii, conştiinţa are caracterul unei serii cu intervale; în trăire e polar legat sufletul trăitor cu icoana trăită; în conştiinţă sunt despărţiţi „eul“ ştiutor şi „obiectul său…“. „Trăirea e continuă, neobosită – conştiinţa desparte, ea e apa irezistibil despărţitoare a tuturor legăturilor…“ „Spiritul şi viaţa – aşa se rotunjeşte acest cap gorgonic – sunt două realităţi învrăjbite din temelie: puterea de dincolo de spaţiu şi timp, a cărei faptă atemporală zvâcnitoare în cosmos fărâmiţează realitatea în atomi ai existenţei; şi oceanul crono-spaţial al întâmplărilor, din a cărui oglindă mereu tremurătoare izbucneşte reflexul dănţuitor al stelelor depărtate. Nu există un al treilea, din care acestea să fie părţi sau laturi“ (*ibid.*, p. 253). *Spiritul e înţeles aşadar în primul rând ca „eu“ capabil de acte conştiente, treze, de obiectivare intelectuală şi de voinţă. Viaţa e înţeleasă impersonal ca o continuitate de „trăiri“, „patică“ în fiinţa ei; ea face loc conştiinţei spirituale numai când e zguduită în vitalitatea ei de împrejurări exterioare sau interioare*. Disocierea ce o operează Klages între spirit şi viaţă (suflet) îi prilejuieşte tot felul de consideraţii „dualiste“ în diverse domenii. Astfel, când e vorba de considerarea existenţei şi

1. Klages crede că ideea sa, potrivit căreia spiritul are o orientare adversă vieţii, ar fi o contribuţie cu totul nouă pe care o aduce filozofiei. Avem impresia că Klages exagerează. Gânditori ascetici din diverse epoci au înţeles „spiritul“ adesea ca ceva advers „vieţii“. Astfel, nu mai departe decât un Kierkegaard a înţeles spiritul ca *devitalizare* şi *denaturare*! Deosebirea dintre această poziţie ascetică şi poziţia lui Klages e că acesta neagă, ca maximă de trăire, spiritul şi se declară patetic pentru plenitudinea vieţii nealterate de imperativele spiritului.

a valorilor în general, Klages opune punctele de vedere „logocentric“ şi „biocentric“. Logocentric e orice punct de vedere care face din „spirit“ centrul existenţei şi valoarea supremă spre care trebuie să tindem trăind. „Biocentric“ e orice punct de vedere care face din „viaţă“ centrul existenţei şi al valorilor vrednice de a fi afirmate. În „istorie“, Klages deosebeşte faze *prometeice*, în care spiritul e în funcţie de „viaţă“ şi în slujba vieţii, şi faze *heracleice*, în care „viaţa“ e în funcţie de „spirit“ şi în slujba spiritului. Dintre toate despicările lui Klages, ne va interesa îndeosebi aceea în legătură cu „cunoaşterea“. Klages fixează şi în acest domeniu un dualism: „trăirea mitică“ şi „cunoaşterea obiectivantă“. În viziunea mitică, „sufletul trăitor“ e polar contopit cu „icoana trăită“. În „cunoaşterea care obiectivează“, eul spiritual îşi opune rece un „obiect împietrit“. Pe tărâmul cunoaşterii (noi nu privim problema decât sub acest aspect), lupta dintre spirit şi suflet ar lua deci înfăţişarea unei lupte între cunoaşterea intelectuală prin concepte raţionale şi cunoaşterea mitică prin vedenii şi icoane însufleţite. Klages arată în general o exagerată înclinare de a identifica „spiritul“ cu „intelectul“ şi mai ales cu hipertrofia intelectului. Critica ce i s-a adus se întemeiază cu osebire pe această, spun unii, cu totul neîndreptăţită identificare. Citām, printre cei care aduc lui Klages obiecţia că el identifică spiritul cu inteligenţa, pe cunoscutul gânditor Max Scheler (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Otto Reichl Verlag, 1930). Max Scheler spune: „Spiritul e presupus (din partea lui Klages) ca ceva originar, dar e identificat, exact ca la pozitivişti şi pragmatişti, cu *inteligenţa* şi cu *facultatea electivă*. Că spiritul în chip primar nu obiectivează numai, ci e şi intuiţie vizionară de idei şi esenţe pe bază de dezrealizare, nu e acceptat din partea lui Klages. Spiritul, astfel despuiat de esenţa şi sâmburele său, e apoi complet devalorizat. El se găseşte, după Klages, cu toată viaţa şi cu ce ţine de ea, cu toată viaţa sufletească de expresie simplu automată, într-o stare primară de război, şi nu într-un raport de întregire reciprocă. În această stare de război, spiritul apare drept principiul tot mai distrugător al vieţii şi al sufletului în cursul istoriei umanităţii, aşa că în cele din urmă istoria umană apare ca o decadenţă sau chiar ca proces progresiv de îmbolnăvire a vieţii, ce se întruchipează în om“ (p. 102). Max Scheler, dând alt conţinut noţiunii de spirit, e natural să ajungă la altă concepţie despre raportul dintre spirit şi viaţă. După el, spiritul şi viaţa se întregesc. „Spiritul şi viaţa converg

şi e o greşeală fundamentală să le aduci într-o duşmănie originară sau într-o stare de adversitate“ (*ibid.*, p. 104). Spiritul este, după Scheler, la început *slab* şi-şi ia energia tocmai din izvorul imboldurilor instinctive şi demonice ale vieţii, cărora le dă altă orientare. – O critică ce se încăpăţânează să impună unui autor ce trebuie să înţeleagă prin anume termeni e de obicei o critică inoperantă. Un autor are dreptul în fond să-şi definească singur termenii; tot ce i se poate cere e să rămână consecvent cu definiţiile iniţiale sau cu definiţiile implicate. Cu obiecţii de natura aceasta nu va putea fi răsturnată teoria cu totul îndrăzneaţă a lui Klages. Teoria trebuie atacată în substanţa ei intimă, şi nu în termenii ei, care pot foarte bine să fie de natură convenţională. Recunoaştem că teza lui Klages e mult prea largă, că ea înglobează planuri metafizice mult prea vaste încât să poată fi masiv combătută printr-o teorie cum e a noastră, care ambiţionează doar o viziune metafizică despre rostul „cunoaşterii“ şi numai al „cunoaşterii“. Frontul teoriei noastre care vizează numai cunoaşterea, şi nu „viaţa“ sau „spiritul“ în tot complexul lor, e desigur prea scurt, şi astfel fără posibilitatea de a acoperi combativ frontul larg al tezei lui Klages. Nu e însă mai puţin adevărat că, din fortul pe care-l ocupăm, desluşim calea unei serioase şi poate iremediabile zguduiri a teoriei lui Klages. Vom spune chiar că de pe poziţia noastră întrezărim şi alte poziţii, asemănătoare, pe alte tărâmuri decât cel al „cunoaşterii“, poziţii hotărâte, de unde cu un foc concentric s-ar putea pulveriza întreg frontul teoriei lui Klages.

Mărginind, în domeniul valorilor cunoaşterii, lupta dintre spirit şi suflet la aceea dintre cunoaşterea intelectuală şi cunoaşterea mitică, recunoaştem, ca un fapt istoric de netăgăduit, că aşa-numita cunoaştere mitică e încetul cu încetul măcinată între pietrele de moară ale intelectului. Are însă acest fapt şi semnificaţia gravă a unui pericol pentru viaţă ca atare, sau pentru suflet ca atare? Răspunsul ce-l dăm e simplu: după aparenţe, da. În fond – nu. „Cunoaşterea intelectuală“ („spiritul“ în terminologia lui Klages) ar duce la distrugerea sufletului numai dacă prin ea s-ar tăia definitiv sufletului posibilitatea de a trăi în mister sau, mai precis, dacă prin cunoaşterea intelectuală sufletul s-ar osândi la un exod din mister. Or, sufletul nu ar purcede sub presiunea intelectului la exodul din mister decât în cazul când, prin cunoaşterea intelectuală, misterul existenţial ar fi convertibil în nonmister. Dar tocmai acest lucru am văzut că nu e cu putinţă.

Cunoaşterea intelectuală înseamnă tot o integrare în mister. Şi câtă vreme sufletul, cu dinamica sa vie, trăieşte ancorat în mister şi în atmosfera acestuia, el nu e ameninţat de prăpădul prin secătuire, chiar dacă a părăsit de mult contactul reconfortant cu mitul integral.

Postulatul spiritual cel mai înalt în domeniul cunoaşterii e neîndoios „adevărul absolut, adecvat şi nelimitat", adică transcenderea pozitivă, obiectivitatea în sine. Dacă cunoaşterea intelectuală (iarăşi „spiritul" în terminologia lui Klages) ar fi înzestrată cu facultatea de a realiza acest postulat, desigur că cunoaşterea intelectuală ar prezenta un pericol, un pericol nu atât pentru „suflet" – dar, precum am întrelăsat să se bănuiască, pentru tot echilibrul şi pentru rosturile creatoare ale existenţei. Un centru individuat, altul decât Marele Anonim, şi alături, care ar fi în posesiunea „adevărului absolut, adecvat şi nelimitat", ar reprezenta pentru echilibrul existenţial şi pentru planul, în care şi spre care se articulează existenţa, un insuportabil izvor de perturbaţii. Părerea noastră e însă tocmai aceea că o cunoaştere intelectuală nu e posibilă decât sau ca integrare în mister ca atare, sau ca o cunoaştere disimulatoare. Cunoaşterea individuată, fie intelectuală, fie mitică, stă deopotrivă sub imperiul, sub îngrădirile cenzurii transcendente, ce i se aplică „structural". Obiectivitatea cunoaşterii individuate e de obicei o cvasiobiectivitate, sau cel mult obiectivitatea unui act de transcendere printr-o „idee-negativă". „Spiritul", cu imperativele sale, se realizează astfel în domeniul cunoaşterii individuate numai în două chipuri: sau *impropriu*, sau *incomplet*. Acelaşi Mare Anonim care a altoit pe trunchiul vieţii sau al sufletului idealurile spiritului, idealuri care, sub anume aspecte şi în anume consecinţe, ar putea să ducă la distrugerea vieţii şi a sufletului, s-a îngrijit ca „spiritul" cu postulatele sale să fie numai impropriu sau incomplet realizabil în „viaţă". În domeniul cunoaşterii, o realizare întocmai a postulatelor spiritului, cu primejdiile ce le implică, e din capul locului înlăturată prin factorul pe care-l numim „cenzură transcendentă" şi care nu îngăduie nici un fel de excepţie sau ocolire.

Pe planul cunoaşterii, primejdiile spiritului sunt preîntâmpinate prin dispoziţiile cenzurii transcendente. Ne întrebăm dacă nu cumva primejdiile spiritului sunt preîntâmpinate în chip analog şi în alte domenii, în cel moral şi estetic înainte de toate. Întrebarea, de abia pusă, deschide desigur noi perspective, în zarea cărora se desluşesc suficiente poziţii contra tezei despre realizarea spiritului ca pretins

Moloh al vieţii. Nu e însă sarcina noastră să facem aici cartografia detailată a tuturor acestor poziţii.

Indiferent că luăm spiritul în accepţia mai săracă, mai găunoasă, a lui Klages sau în accepţia mai bogată, mai plină, a lui Scheler, vedem între „viaţă“ şi „spirit“ raporturi mult mai complicate decât cei doi gânditori. Să concedem că actul cunoaşterii absolute e o sarcină a „spiritului“. „Spiritul“, realizat în domeniul cunoaşterii în chip absolut, exact după postulatele sale interioare, ar constitui o primejdie pentru echilibrul şi planul interior al existenţei în general. Marele Anonim va îngădui deci realizarea în „viaţă“ a „spiritului“ numai în măsura în care prin realizarea „spiritului“ sunt de la început ocolite primejdiile despre care vorbim. Noi privim raportul dintre „viaţă“ şi „spirit“ numai în perspectiva celui de-al treilea factor, care în realitate e *primul* în perspectiva Marelui Anonim.

În acest triunghi, Marele Anonim e factorul decisiv, determinant, regulator. „Cenzura transcendentă“ e expresia sumară a acestui raport în trei. Între „viaţă“ şi „spirit“ sunt posibile diverse raporturi, diverse variante relaţionale, de felurită complicaţie, dar deopotrivă stând sub imperiul uneia şi aceleiaşi cenzuri transcendente. Prin cenzura transcendentă, Marele Anonim îngăduie *spiritului* să se realizeze în *viaţă* în două chipuri: sau impropriu, ca act de cvasicunoaştere (prin acte de disimulare a transcendenţei), sau incomplet, printr-un autentic act de transcendere, dar numai prin ideea-negativ a misterului existenţial (prin „cunoaşterea-negativ“).

„Cvasicunoaşterea“, care disimulează constant transcendenţele, se constituie printr-o ajustare ingenioasă a unor „fenomene vitale şi psihice“ la un postulat al „spiritului“: cvasicunoaşterea înseamnă o transpunere a unor fenomene vitale-psihice pe portativul spiritului. Avem deci aici de-a face cu o *cvasirealizare*, dar nu cu o *realizare autentică* a „spiritului“.

Cunoaşterea-negativ, prin ideea misterului existenţial, e în schimb o *autentică realizare*, sau efulguraţiune, a „spiritului“. Actul de transcendere e aici real. Dar incomplet, nu mai puţin însă real. Câteva cuvinte lămuritoare despre această impresionantă efulguraţiune a spiritului se impun. Actul de transcendere realizat de „spirit“ în cadrul „vieţii“ e un fapt pe care trebuie să-l acceptăm ca atare, dar pe care în fond nu-l putem câtuşi de puţin înţelege. Nu-l putem „înţelege“ mai ales dacă luăm cuvântul „înţelegere“ în sensul său de circulaţie obişnuit. Actul de transcendere sau efulguraţiunea „spiritului“ se realizează

temporal şi spaţial înseriat între *fenomene* psihice şi vitale. Actul însuşi e însă un „nefenomen“. Ne găsim aici de fapt în faţa unei prăpăstii. Propoziţia „Cunoaşterea de transcendere se realizează ca act, dar ca nefenomen“ cuprinde o antinomie, o contradicţie. Căci orice „act“, ca fapt înseriat în temporalitate, ca fapt cronic, e un „fenomen“. Pentru posibilităţile noastre de înţelegere, conceptul de „act“ şi conceptul de „fenomen“ sunt *logic solidare*; conceptul de fenomen e mai abstract, dar implicat în conceptul despre act. Nu putem concepe un „act“ care să fie „nefenomen“. Totuşi, împrejurările ne silesc să admitem existenţa cunoaşterii de transcendere, în acelaşi timp, atât ca *act*, dar şi ca *nefenomen*. Pentru a face posibilă o formulare a situaţiei, trebuie să scindăm, după o anume metodă, conceptele solidare de „act“ şi de „fenomen“ şi să transfigurăm astfel antinomia implicată de propoziţia în chestiune. Vom ajunge astfel la o antinomie transfigurată. Propoziţia „Cunoaşterea de transcendere se realizează ca act, dar ca nefenomen“ este de fapt o asemenea antinomie transfigurată. Propoziţia nu o putem înţelege decât „ecstatic“, ca expresie a unui *mister potenţat*. „Cunoaşterea de transcendere“, ca act realizat de spirit în cadrul vieţii, nu e un fapt pe care să-l putem „înţelege“ în sensul obişnuit al cuvântului „înţelegere“. Faptul acesta e cel mult obiect de înţelegere „ecstatică“ sau obiect de „minus-cunoaştere“. Modul cum spiritul, ca factor capabil de acte de transcendere, se realizează în viaţă e un fapt care poate fi cel mult obiectul unei ecstazii intelectuale. (Despre ecstazia intelectuală ca metodă şi despre minus-cunoaştere, a se vedea *Eonul dogmatic* şi *Cunoaşterea luciferică*.)

Variantele relaţionale, admise de Marele Anonim prin cenzura transcendentă, între „viaţă“ şi „spirit“ sunt, dacă mărginim problema la faptul „cunoaştere“, următoarele:

„Spiritul“ se realizează în „viaţă“ numai în măsura în care prin această realizare nu se contravine la intenţiile cenzurii transcendente. „Spiritul“ nu contravine la intenţiile cenzurii transcendente, adică nu devine o primejdie pentru echilibrul existenţial, când se realizează:

a) ca act de cunoaştere disimulatoare (cvasicunoaştere);

b) ca act de transcendere prin ideea de mister (cunoaştere-negativ).

Realizarea „spiritului“ în cadrul vieţii ca „act de cunoaştere disimulatoare“ e „inteligibilă“ în sensul „enstatic“ al acestui termen. Această cvasirealizare a spiritului se îndeplineşte prin ajustarea con-

dițiilor subiective ale cunoaşterii la postulatul obiectivității, adică prin „constantizarea reactivă" a condițiilor subiective ale cunoaşterii.

Realizarea „spiritului" în cadrul „vieții", ca autentic act de transcendere (fie şi numai printr-o idee-negativ), nu e inteligibilă în sens obişnuit. Realizarea spiritului ca act de transcendere e inteligibilă cel mult „ecstatic", ca *mister potențat*. Aici atingem un teren pentru a cărui cuprindere trebuie să recurgem la antinomii transfigurate, adică la „minus-cunoaştere".

„Spiritul", în plenitudinea sensului său, nu înseamnă numaidecât o încoronare armonică a vieții şi a existenței, el implică desigur şi primejdii; cu toate acestea, spiritul nu ne sperie. Marele Anonim se îngrijeşte de *dozarea* spiritului prin leasa unei cenzuri transcendente, în avantajul şi spre înălțarea şi îmbogățirea vieții, spre paza şi întărirea echilibrului existențial. A susține că trebuie să ne ferim de soare fiindcă el, având o temperatură de mii de grade, ar putea să ne mistuie înseamnă a nu ține seama de o mulțime de factori care au darul să dozeze soarele în avantajul celulei vitale.

MARELE ANONIM

De la teoria cenzurii transcendente, deşi ea constituie de fapt o metafizică a cunoaşterii, duc drumuri, şi nu numai unul singur, spre o eventuală doctrină despre Marele Anonim. Doctrina despre Marele Anonim ar lua un aspect fie de „teologie", fie de „demonologie", fie de ceva intermediar. Teoria cenzurii transcendente aruncă lumini de reflex asupra inițiatorului originar al existenței. Vom căuta să desprindem din ea concluziile posibile cu privire la cunoaşterea pe care trebuie s-o atribuim Marelui Anonim şi, tot aşa, concluzii cu privire la natura însăşi a Marelui Anonim. S-a remarcat, desigur, că tot timpul ne-am ferit să dăm Marelui Anonim atribute precum: „rațiune", „voință" etc. Atribute de felul acesta îi vom conferi cel mult sub rezerva categorică şi mărturisită de a vorbi conştient *mitic* despre el. Dacă se vorbeşte despre o „rațiune divină", se va adăuga numaidecât că această rațiune seamănă tot aşa de puțin cu rațiunea umană – precum seamănă de puțin, de pildă, constelația numită de popor „Scaunul lui Dumnezeu" cu un „scaun adevărat", de gospodărie omenească. Ştim că rațiunea constituie o „structură cenzorială", în

consecință Marele Anonim, ca centru cognitiv, nu e şi nu poate fi mărginit sau condiționat de raționalitate.

Din expunerile de până aici, în cursul cărora am încercat să punem într-o nouă lumină lucruri văzute până acum ca prin sticlă aburită, sau care au fost înadins estompate, se încheagă câteva întrebări liminare, cărora urmează să le dăm răspunsul cuvenit.

Ce rol joacă Marele Anonim în determinarea cunoaşterii individuate?

Ce fel de cunoaştere atribuim Marelui Anonim?

Ce putem afirma cu privire la natura însăşi a Marelui Anonim?

Răspunsurile la aceste întrebări le circumscriem toate prin teoria cenzurii transcendente.[1]

Se pare însă că am şi dat răspuns celor trei întrebări, de vreme ce aici nu facem decât să repetăm ceea ce am mai spus. Iată: în raport

1. Se vorbeşte şi în psihanaliză despre o anume „cenzură", despre aşa-zisa „cenzură morală". Teoria cenzurii transcendente dezvoltată aici n-are nimic comun cu „cenzura morală" a psihanalizei. Doar cuvântul cenzură. Există în viața psihică a omului o luptă între pornirile instinctive (îndeosebi sexualitatea) şi conştiința morală. În fenomenul psihic al „visului", de pildă, avem după psihanalişti de a face cu o luptă între pornirile instinctive şi conştiința morală. Viața psihică în timpul somnului e supusă şi ea unei cenzuri morale din partea individului, astfel „visul" înseamnă adesea o satisfacere simbolică, moral-cenzurată, a pornirilor inconştiente. Cenzura morală a psihanaliştilor mai are loc şi în alte fenomene psihice, în anume amnezii, pe urmă într-o serie de fenomene psihopatologice. Cât timp deci „cenzura morală" se manifestă pe un plan *psihic-moral*, cenzura transcendentă despre care vorbim noi are loc pe plan *metafizic-epistemologic*. Câtă vreme cenzura morală e menită să explice fenomene psihice izolate, ca „visul", „uitarea" şi unele fenomene clinice, prin cenzura transcendentă încercăm să dăm o vastă explicație a fenomenului „cunoaştere" în toată complexitatea sa. „Cenzura transcendentă" e aşezată cu totul în alte dimensiuni ale existenței decât „cenzura morală" a psihanaliştilor. Cea din urmă e restrânsă şi se referă la câteva fenomene psihice secundare din viața individului. Teoria cenzurii transcendente e neasemănat mai vastă şi se referă la un factor fundamental, constitutiv, al individuației umane înseşi: la cunoaştere. Teoria cenzurii morale a psihanaliştilor, chiar discutabilă fiind, rămâne prin felul ei o teorie de natură „ştiințifică". Teoria cenzurii transcendente e, precum am declarat-o dintru început, o teorie „metafizică". Acestea sunt deosebirile esențiale, la care se alătură şi altele mai de amănunt. Cele înşirate sunt suficiente spre a arăta că cele două teorii nu au baza comună necesară spre a fi serios puse în comparație.

cu cunoaşterea individuată, Marele Anonim e supremul cenzor şi un centru de graţie. Graţia distribuită în câmpul individuaţiei e o graţie cântărită, adică: sau o graţie cenzurată, sau o graţie limitată, în nici un caz o graţie absolută şi nelimitată.

Marele Anonim degradează „cunoaşterile“ în domeniul creatural, astfel încât ele să devină valori *pozitive* în planul complex al creaţiei. Există deci *valori ideale*, care în câmpul existenţei devin factori *pozitivi* numai prin anume *degradare.* Nu avem însă noi – conştiinţele individuate – dreptul de a filtra şi de a degrada valorile ideale. Aceasta e o sarcină şi un drept exclusiv al Marelui Anonim.

Marelui Anonim însuşi i-am atribuit, într-un chip pentru noi de neconceput, „cunoaşterea absolută şi nelimitată“. Prin aceasta voim numai să relevăm că natura cunoaşterii Marelui Anonim trebuie să fie cu totul altfel decât natura cunoaşterii individuate. Natural că o idee pozitivă despre cunoaşterea absolută e cu neputinţă să ne facem. Despre cunoaşterea absolută se poate spune doar că e „supralogică“, că e în posesiunea *pozitivă* a misterelor existenţiale, a celor pentru noi atenuabile, ca şi a celor pentru noi potenţiabile. Cunoaşterea absolută, adecvată şi nelimitată, nici nu disimulează obiectul, nici nu se integrează în el ca „mister“. Marele Anonim e în posesiunea pozitivă a misterelor, căci numai aşa el poate fi nezguduit centru şi cenzor originar al oricărei alte cunoaşteri, şi numai astfel el poate lua măsurile de apărare a misterelor existenţiale.

Ce vom afirma pe baza teoriei despre cenzura transcendentă cu privire la natura însăşi a Marelui Anonim? Ne-am ferit, pe cât a fost posibil, să dăm Marelui Anonim epitetul de „Dumnezeu“, un epitet de ultimă distilaţie idealizantă. De acest cuvânt se leagă, oricum, prea mult un sens convenţional, de circulaţie, aşa de pildă sensul de „fiinţă absolut perfectă, care nu ne poate înşela“. Faţă de o asemenea concepţie, care ţine de târnomata istorică a marilor banalităţi despre Marele Anonim, am păstrat oarecare rezervă, de vreme ce nu-i exclus că el să fie înzestrat şi cu atribute prăpăstioase, care să aducă mult a „demonie“. Despre natura Marelui Anonim, sau mai precis despre una din laturile sale, ne dă o vagă idee raportul determinant în care stă Marele Anonim cu cunoaşterea individuată. Situaţia produsă prin acest raport are un aspect contradictoriu.

Marele Anonim a implantat generos cunoaşterii individuate postulatul, imperativul necondiţionat al „adevărului“ integral. Cunoaşterea

individuată tânjeşte după adevăr, pradă unui elan adânc înrădăcinat în chiar „actul transcenderii“, cu a cărui posibilitate e înzestrată. Totuşi Marele Anonim n-a îngăduit realizarea acestui elan spre adevăr decât în ideea-negativ a misterului. Orice altă cunoaştere e disimulare, prin cenzură, a transcendenţei. Marele Anonim a pus în noi îndemnul irevocabil spre „adevăr“, îndemn întemeiat în însăşi natura cunoaşterii, dar prin cenzura-i transcendentă ni-l refuză. Suntem categoric îndemnaţi spre – şi categoric opriţi de la unul şi acelaşi lucru. Ce rost are aşezarea noastră între pintenii acestui imperativ şi frânele acestui refuz – e greu de spus. Ne găsim aici în matca frământată a unei antinomii, pe care, oricât de insuportabilă ar părea, trebuie s-o acceptăm ca atare. Antinomia aceasta caracterizează tensiunea supremă şi chinuitoare sub imperiul căreia trăieşte individul cognitiv. Dar antinomia e mai mult decât expresia unei tensiuni profunde, care face să plesnească coardele individuaţiei. Antinomia aceasta e şi o fereastră deschisă spre însăşi natura prăpăstioasă a Marelui Anonim. E Marele Anonim, aşa cum se manifestă el în această determinare antinomică a cunoaşterii individuate, pură divinitate, o fiinţă demonică sau ceva intermediar? Ne găsim aici în delta unei revărsări în ultimele noianuri ale problematicului – pe care braţ vom naviga? Ne surprindem gândul şovăind într-o zonă care nu e de cuprins decât ca mister căruia îi putem da cel mult relieful ce i se cuvine, dar care depăşeşte putinţele logice ale înţelegerii.

ÎNCHEIERE

Cunoaşterea individuată, pe care o seamă de gânditori au crezut că trebuie să o secularizeze din pricină că nu ar fi decât o cunoaştere relativă şi degradată, câştigă în lumina teoriei noastre, tocmai pentru relativitatea ei, o demnitate şi consacraţie cu totul speciale. Cunoaşterea individuată dobândeşte această demnitate şi consacraţie prin împrejurarea că o socotim, în înseşi aspectele relativităţii ei, drept obiect al unei determinaţii transcendente, drept rezultat înadins plăsmuit aşa cum e plăsmuit, drept subtilă alcătuire racordată la anume intenţii centrale. Cât timp considerăm cunoaşterea individuată ca o întocmire purtând amprentele runice ale Marelui Anonim, orice

încercare de secularizare a ei ni se pare cel puțin deplasată. Evident, cunoașterea individuată e o cunoaștere degradată, dar dacă suntem îndepărtați de Marele Anonim de la cuprinderea deplină și întocmai a misterelor existențiale, acest refuz de care suntem atinși ne dă în același timp și o satisfacție. Satisfacția de a ne simți cu atât mai mult în raza determinațiilor Marelui Anonim. Distanța intercalată între noi și misterele existențiale măsoară grija „de dincolo“ sub care suntem puși nu numai noi, ci și toată existența creaturală. Cunoscând existența, așa *degradat* cum o cunoaștem, nu suntem de fapt prada deplorabilă și inevitabilă a limitelor inerente individuației. Cunoscând existența, așa *degradat* cum o cunoaștem, *suntem în slujbă rânduită de aiurea*, într-o slujbă al cărei sistem și a cărei noimă ne depășesc.

Subiectivitatea, relativitatea, scăderile cunoașterii individuate i-au preocupat pe gânditorii de până acum exclusiv ca „fapt“. Privind „viciile“ cunoașterii individuate ca simple „fapte“, localizate în ocolul strâmt al individuației, acești gânditori condamnă individul și genul uman la o tristă și aproape insuportabilă izolare în câmpul existenței. Concepția noastră consideră atât virtuțile, cât și scăderile de esență ale cunoașterii individuate ca fapte localizate într-un *tâlc metafizic*, a cărui efectivă amploare depășește mult ocolul individuației. Cu aceasta, creatura cognitivă e scoasă din nou din izolarea ei în câmpul existenței, fiind împletită plină de sens într-o urzeală ontică.

Distanța intercalată între noi și misterele existențiale mai e și o mărturie indirectă despre o ierarhie a valorilor pe plan metafizic. Unde sunt în joc echilibrul și mai ales sporul și reformele existenței, Marele Anonim nu ține seama de imperativul veracității. Veracitatea e jertfită în avantajul demiurgului. E vorba aici despre o extravaganță a Marelui Anonim, căci propoziția aceasta tălmăcită în ordine umană are semnificația: creația precedă morala. Cu aceasta nu pronunțăm, firește, o judecată neapărat depreciatoare cu privire la valorile morale. Afirmația „creația precedă morala“ acceptă un singur comentar: într-un sistem existențial în care nu mai e posibilă nici o creație, morala poate desigur să reprezinte valoarea cea mai înaltă și suprema zodie stăpânitoare. Într-un sistem în care mai e însă posibilă o creație, valoarea cea mai înaltă e creația. Dacă nu ne mint toate indiciile, destinul nostru e împletit într-un sistem în care creația e permanent posibilă și în care valorile spirituale au în consecință o irecuzabilă orientare

creatoare. Dacă nu ne înşală toate semnele, sistemul existențial în care ne găsim, prin restricțiile cu care ne supune şi prin drumurile pe care ne îndreaptă, ne constrânge, autoritar şi patern, la o slujbă demiurgică, pe care o îndeplinim după indicațiile înscrise în anatomia duhului nostru, indiferent că o ştim sau nu o ştim.

[ANEXĂ]

TABLA I
Modele posibile de cunoaştere individuată

1. Cunoaştere pozitiv-adecvată
2. Cvasicunoaştere
3. Cunoaştere-negativ
4. Cunoaştere în parte pozitiv-adecvată, restul cvasicunoaştere
5. Cunoaştere în parte pozitiv-adecvată, restul cunoaştere-negativ
6. Cunoaştere în parte pozitiv-adecvată, în parte cvasicunoaştere, restul cunoaştere-negativ
7. Cvasicunoaştere în parte, restul cunoaştere-negativ.

Admise realmente prin cenzura transcendentă numai modelele 2 şi 7.

TABLA II
Diviziuni şi subdiviziuni ale cunoaşterii individuate umane

1. Cunoaşterea concretă
2. Cunoaşterea paradiziacă
3. Cunoaşterea luciferică:
   a) plus-cunoaştere
   b) zero-cunoaştere
   c) minus-cunoaştere
4. Cunoaşterea mitică
5. Cunoaşterea ocultă.

Cunoaşterea concretă şi cunoaşterea paradiziacă ţin exclusiv de modelul „cvasicunoaştere“; în celelalte se amestecă modelul „cvasicunoaştere“

cu modelul „cunoaştere-negativ“. Cunoaşterea luciferică e construită în esenţă după modelul „cunoaştere-negativ“.

TABLA III

Forme metafizice de cunoaştere

1. Cunoaşterea pozitiv-adecvată şi nelimitată (proprietate demiurgică)

2. Cunoaşterea cenzurată, în principiu nelimitată (factor în conştiinţa individuată)

3. Cunoaşterea pozitiv-adecvată, strict limitată (factor în întocmirile creative secundare).

EXPERIMENTUL
ŞI SPIRITUL MATEMATIC

ŞTIINŢA DE TIP GALILEO-NEWTONIAN ŞI PREMISELE EI ISTORICE

În lupta sa cu natura, omul este la fiecare pas adus în situaţia de a „observa“ şi de a reţine ceea ce poate să prezinte vreun interes pentru existenţa sa. În majoritatea cazurilor, observaţia nu are loc ca act gratuit, ci serveşte de-a dreptul interesele vitale ale fiinţei umane. Pentru a face observaţii, omul nu trebuie decât să-şi deschidă simţurile şi să se mişte în urmărirea ţintelor sale în mediul înconjurător. Din momentul chiar în care-şi face apariţia în condiţiile precare ale antepreistoriei, omul este însă nu numai o fiinţă dotată cu simţuri şi capabilă de a acumula observaţii; omul este în acelaşi timp fiinţă care „lucrează“: el prepară bunăoară uneltele destinate a-l duce pas cu pas înainte, în aspiraţia spre dominarea naturii. În vremuri de început, printre uneltele pe care omul le născoceşte, rolul cel mai important îl joacă fără îndoială „pumnarele“ de silex. Rolul eminent al pumnarelor rezidă în faptul că ele au calitatea de a fi unelte de preparat alte unelte. În cazna depusă întru prepararea şi perfecţionarea pumnarelor, omul preistoric avea prilejul să facă observaţii nu numai cu privire la structura materialelor, dar şi cu privire la efectele *activităţii* sale. Lovind silexul cu o altă bucată de silex, omul a putut să „observe“ bunăoară producerea „scânteii“. Descoperirea „scânteii“ prin *practica* omului ni se pare un *fapt*, chiar dacă focul ca produs al naturii (prin trăsnet) a fost mai dinainte cunoscut pe temei de empirie directă. Am ales din mulţimea experienţelor la care omul preistoric a parvenit un exemplu elocvent pentru posibilităţile pe care practica le deschide evoluţiei umane. Să ne gândim câte observaţii, totdeauna mai mult sau mai puţin incidentale, dar în majoritatea cazurilor stând în strânsă legătură tot cu practica sa, a fost nevoit să facă omul până când, în sfârşit, el va învăţa să capteze scânteile de silex spre a stârni singur focul. Empiria lărgită prin practică este un izvor de cunoaştere care îl însoţeşte pe om de-a lungul întregii sale

preistorii. În acele timpuri, oamenii erau organizați în colectivități lăuntric puțin diferențiate; ei erau preocupați în primul rând de lupta cu natura; ei erau cu toții deopotrivă interesați în a-şi lărgi prin empirie directă şi prin practică cunoştințele în legătură cu ambianța lor firească. Când omul intră în faza incipientă a „istoriei“, activitățile sale trec printr-un mare proces de diferențiere. Oamenii, organizându-se sub forme sociale tot mai diferențiate, sunt tot mai mult aduşi în condiția de a îndura nu numai avantajele, ci şi dezavantajele diferențierii în chestiune – care era şi o diferențiere a preocupărilor şi a activităților umane. Oamenii care ar avea răgazul să mediteze asupra observațiilor culese empiric sau datorită practicii, adică oamenii care „stăpânesc“, se găsesc acum în situația de a nu se mai deda decât unor activități ce decurg din privilegiile de care se bucură, şi anume unor activități fie războinice, fie de conducere a treburilor diverse a căror povară cade în sarcina celor stăpâniți. Activitățile privind de-a dreptul natura, adică „muncile“, erau lăsate în grija sclavilor sau în seama lucrătorilor manuali care alcătuiau păturile intermediare dintre stăpâni şi sclavi. Cei ce „munceau“ îşi puteau lărgi datorită practicii empiria; aceasta este neîndoios, dar, în general, în condițiile precare cărora trebuiau să le facă față, ei nu prea aveau nici răgazul şi mai ales nici bucuria de a medita asupra observațiilor culese de pe urma activității lor. Se poate spune că în această fază de dezvoltare a societății umane, când cei de sus manifestă un dispreț față de „muncă“, iar cei de jos o relativă indiferență, foarte explicabilă de altfel, față de roadele cognitive ale muncii, se declară două momente care frânează în chip evident lărgirea empiriei prin practica umană. Nu s-ar putea susține că lărgirea cunoştințelor prin practică ar înceta; dar ea nu are loc pe o scară aşa de întinsă cum s-ar fi făcut dacă n-ar fi existat momentele frenante ce le relevăm. Existența celor două momente care frânează amplificarea depinzând de practică, a experienței, se constată de-a lungul istoriei omenirii. În cursul istoriei, cele două momente devin, ce-i drept, din ce în ce mai domoale, şi anume paralel cu dezvoltarea societății umane. Cele două momente frenante încetinesc în Antichitate procesul de lărgire a empiriei prin practica umană (față de ceea ce ar fi fost cu putință) şi zădărnicesc până târziu constituirea „experimentului“ ca metodă de cercetare a naturii.

Să ne explicăm. Se ştie că cei dintâi oameni care se emancipează de sub puterea gândirii mitologice, dând gândirii o întorsătură rațio-

nalizantă şi totodată o orientare spre cercetarea naturii, sunt, cel puțin în zona noastră geografică, grecii ionieni. Fireşte că de o aplicare lucidă, conştientă a metodei experimentale în considerarea naturii nu se poate vorbi nici la ionieni. Cercetările ioniene au în general un caracter pronunțat empiric-speculativ. În empirismul speculativ, uneori chiar foarte speculativ, al ionienilor, intră desigur câteodată elemente derivând dintr-un fel *cotidian* de „experimentare", mai precis de „observație" în legătură cu activitatea omului în natură, dar atari enclave nu constituie încă indicii ale vreunei „metode". Prin atari elemente se pregăteşte fără îndoială atmosfera pentru o viitoare „experimentare", dar, deocamdată cel puțin, experimentarea ca atare nu pare urmărită în semnificația ei posibilă de „metodă". La ionieni nu se intervine niciodată în chip „activ" în mersul naturii, cu intenția clară de a recolta cunoaşteri pe urma unei asemenea intervenții. E clar însă că, atâta timp cât nu are loc o intervenție activă a omului în mersul naturii cu scopul lămurit şi susținut de a culege informații cu privire la ea, suntem încă departe de pragul istoric de unde începând se va declanşa metoda a cărei ființă şi desfăşurare ne interesează. E drept că omul, „activând" în natură, a avut totdeauna prilejul de a face observații asupra acesteia. Atari observații sunt însă un rod întâmplător al activității umane. Sute de mii de ani omul a procedat în acest chip. Totuşi, numai foarte târziu omul va înțelege că intervenția activă în mersul naturii poate deveni un mijloc metodologic de lărgire a empiriei şi a cunoaşterii. La experiment în sens metodologic omul nu va ajunge decât în clipa când el se va detaşa în chip treaz de preocuparea pur practică, pentru a face din această practică o fericită ocazie de expansiune pe linia cunoaşterii.

Efectul forțelor care retardează, sub dublu raport, procesul de constituire şi de dezvoltare a metodei experimentale este însă relativ. Vrem să spunem că retardarea nu ia nici un moment înfățişarea unei anulări totale a progresului. Constatarea noastră e susceptibilă de o completare de sens pozitiv. Într-adevăr, la o mai atentă scrutare, vom descoperi că în cursul Antichității empiria şi cunoaşterea, condiționate de practica umană, se amplifică mereu. Şi, evident, în acord cu un atare proces, se va ajunge şi la înfiriparea experimentului ca metodă de cercetare. Înjghebarea în etape a experimentului implică, natural, o apreciere din ce în ce mai accentuată a activităților, inclusiv a celor manuale, prin care omul înfruntă natura. Interesant rămâne din punct

de vedere istoric faptul că o cedare mai serioasă a momentelor frenante se remarcă tot în cultura şi în civilizaţia greacă, şi anume la aceiaşi ionieni, în acele state-cetăţi de pe limanuri egee, unde anterior s-a declarat şi emanciparea spiritului grec de sub gândirea mitologică şi orientarea susţinută spre cercetarea naturii. În cetăţile ioniene, păturile sociale intermediare strânse între clasa dominantă şi mulţimea sclavilor, adică meseriaşii, lucrătorii manuali, dedaţi diverselor activităţi de natură tehnică mai ales, îşi cuceresc pas cu pas o poziţie apreciabilă în organizaţia socială; concomitent, viaţa şi formele ei dobândesc mai multă mobilitate, mai multă elasticitate şi libertate. Aici demnitatea umană încetează de a mai fi preţuită numai după originea de sânge a oamenilor. Împărţirea gentilică nu se mai face pe temeiuri aristocratice, ci tot mai mult după veniturile reale ale cetăţenilor, după veniturile care, privind lucrurile în mare, stau în raport direct cu destoinicia şi hărnicia dovedite în „muncă". Întorsătura aceasta se remarcă îndeosebi la ionienii de pe coastele Asiei Mici. În aşezările lor se pregăteşte de fapt şi atmosfera obştească prealabilă ce favorizează mai târziu, mult mai târziu, constituirea metodei experimentale în gândirea ştiinţifică greacă.[1] Pregătirea atmosferei în vederea constituirii metodei „experimentale" a durat multe veacuri. Schimbărilor economice şi sociale ce aveau loc în statele-cetăţi le corespundeau pe plan politic schimbări de acelaşi stil. Dezvoltarea politică oscila cu avansări şi reculări între sisteme de cârmuire când aristocratică, când democratică. În cadrul democraţiilor sui-generis, antice, s-a ajuns la o oareşicare apreciere şi a muncilor manuale (meserii). Aristocraţiile, legate în Antichitate îndeosebi de criteriul originii de sânge şi de proprietatea de pământ, izbuteau îndeobşte să impună opiniei publice judecata lor cât priveşte locul muncilor manuale în scara valorilor. Această judecată era fireşte reflexul celui mai hotărât dispreţ. Aristocraţiile, închistate în prejudecăţile lor, exaltau în primul rând activităţile în legătură cu purtarea războiului şi cu cârmuirea politică sau activităţile gratuite în vederea întrecerilor agorale, poetice sau sportive. Una din pricinile pentru care în Antichi-

1. Cât priveşte situaţia tot mai favorabilă a lucrătorilor manuali, a meseriaşilor, în polisul ionian din Asia Mică, a se confrunta: Helmut Berve, *Griechische Geschichte*, 2 vol., Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1931, vol. I, pp. 137 ş.urm.

tate nu s-a ajuns la o mai sistematică întemeiere a metodei experimentale în cercetarea naturii trebuie căutată fără îndoială în influenţa ce o exercitau asupra opiniei publice criteriile de apreciere a activităţilor umane, criteriile proprii mentalităţii aristocraţiei de sânge. Felul cum atari criterii răspund într-o operă de gândire este perfect ilustrat prin exemplul ce ni-l oferă speculaţiile filozofice ale lui Platon. Deosebit de semnificativă în această ordine de idei este concepţia lui Platon despre „Demiurg". Câteva cuvinte mai întâi despre semnificaţia şi originea acestui termen, care în filozofia lui Platon denumeşte o putere cosmică. În chip curent, „demiurgói" se numeau lucrătorii manuali aplicaţi diverselor meserii. Termenul corespunde destul de adecvat germanului *Handwerker*. În societatea greacă, aceşti demiurgói alcătuiau o pătură socială multiplu stratificată, intermediară între clasa dominantă şi sclavi. „Oameni" în accepţia deplină a cuvântului erau socotiţi numai aceia care aveau dreptul de a participa, într-un fel sau altul, la viaţa politică, adică la îndrumarea sau cârmuirea treburilor cetăţii. Activitatea „demiurgică" nu era preţuită decât în funcţie de locul ce lucrătorii îl ocupau în ierarhia socială. În cursul veacurilor VII–V î.Hr. se poate urmări, pe temei de certe documente istorice, modul cum „demiurgul" avansează din imediata apropiere a sclavului spre starea acelor stăpânitori care erau chemaţi să-şi pună în exerciţiu „umanitatea" în sens politic. Munca manuală care trebuia săvârşită din partea sclavilor şi, mai puţin apoi, munca manuală de natură tehnică a meseriaşilor au atras în general asupra lor dispreţul clasei dominante. Un dispreţ care numai în cursul veacurilor s-a mai atenuat după împrejurări. Activităţi demne de un om adevărat erau socotite numai cele politice-cetăţeneşti, iar în subsidiar gândirea speculativă sau întrecerile agorale, gimnastice sau poetice. (Nici lucrarea tehnică a artistului aplecat asupra materiei, precum este aceea a sculptorului, nu a fost la început scutită de dispreţul stăpânilor, şi doar cu trecerea timpului, târziu, în epoca clasicismului, s-a produs, cât priveşte preţuirea activităţii artistice, un reviriment.)

Cum se răsfrânge toată această situaţie în filozofia lui Platon? În imaginea ce şi-o face acest gânditor despre „lume", despre „existenţă" în tot ansamblul ei, se pot distinge mai multe regiuni şi elemente constitutive. Este vorba mai presus de toate despre lumea „Ideilor", nefăcută, permanentă, în veşnică nemişcare, perfectă – „Ideile" fiind înţelese ca prototipuri ale fiinţelor şi lucrurilor din lumea noastră

concretă, accesibilă simţurilor. Un alt element, destinat de altfel a juca un rol subordonat în concepţia platonică, este „materia", înţeleasă ca întindere iraţională, lipsită în sine de alte determinaţii. Materia s-ar închega în mici corpuscule triunghiulare plate. Din acestea se vor alcătui prin diverse compuneri elementele naturii: aerul, apa, pământul, focul şi eterul. Iată deci „materia" din care Demiurg, un fel de suflet al lumii, face – după modelul Ideilor – fiinţele şi lucrurile din lumea în care trăim. Opera lui Demiurg este neîmplinită, plină de scăderi. Perfecte sunt numai Ideile. „Divină" este numai Ideea Binelui, adică a armoniei, a desăvârşirii proprii lumii Ideilor. „Demiurg" e departe de a fi considerat de Platon ca un Dumnezeu. El este un „demiurg", un „lucrător manual", ca să-i spunem aşa, şi joacă în ierarhia factorilor, prin complicitatea cărora ia fiinţă „lumea", aproximativ rolul „demiurgói"-lor în societatea umană. La Platon, epitetul „divinului" se detaşează de cele lumeşti şi este incompatibil cu epitetele ce pot fi acordate muncii manuale, lucrărilor tehnice, întocmai cum incompatibil este în societatea greacă din timpul său sau de mai înainte conceptul „umanului", în deplina sa semnificaţie aristocratică, cu acela al „demiurgiei". E cunoscut lucru însă că, mai târziu, vreo şapte secole mai târziu, Demiurgul platonic devine în metafizica creştină, de exemplu la Sf. Augustin, chiar „Dumnezeu". „Dumnezeu" „gândeşte" Ideile şi creează din nimic lumea potrivit Ideilor gândite de El. Să se reţină deplasarea de semnificaţie şi de accent ce s-a produs. Nu încape îndoială că în secolele dintre Platon şi Sf. Augustin au avut loc profunde schimbări în starea de spirit a societăţii umane din preajma apelor mediterane.* Munca şi lucrările tehnice erau acum apreciate în chip mai pozitiv decât pe vremea lui Platon. Această schimbare de atitudine s-a declarat, printre altele, sub influenţa stoicismului şi a creştinismului care, ambele, reprezintă mari mişcări spirituale, corespunzătoare atâtor aspiraţii de emancipare a maselor asuprite. Criteriile „aristocratice" nu au dispărut însă cu totul; ele mai stăruie într-o formă sau alta în Antichitate, chiar şi în timpuri când aristocraţia nu mai deţine puterea: foarte anevoie şi numai încetul cu încetul au loc schimbări de mentalitate. Ele se produc totuşi. O anume mentalitate aristocratică, orientată astfel că în nici un chip nu favorizează întemeierea metodei experimentale, se

* Platon (427–347 î.Hr.), Sf. Augustin (354–430 d.Hr.) (*n.red.*).

manifestă de-a lungul veacurilor. Au trebuit într-adevăr să intervină profunde transformări în gândirea şi în structura societăţii antice, în stilul de viaţă, ca să se ajungă la condiţii mai prielnice dezvoltării experimentului ca metodă de cercetare. O condiţie istorică ce a contribuit nu în mică măsură la distrugerea mentalităţii „aristocratice“ în sensul vechi al cuvântului a fost însăşi dispariţia treptată a nobleţei de sânge. S-a realizat această condiţie îndeosebi prin crearea imperiului lui Alexandru cel Mare, urmat de adâncile şi largile prefaceri pe toate planurile vieţii, prefaceri ce au făcut coadă imperiului de scurtă durată al Machedonului. Acest mare proces de prefaceri este identic cu instalarea aşa-zisei ere eleniste într-o mare parte a lumii antice. În era elenistă, populaţiile greceşti, orientale, egiptene şi-au lărgit enorm suprafeţele de contact. Mentalităţile locale aveau să devină mai elastice, fiind înlocuite printr-o mentalitate de mai largă circulaţie. Existenţele flotante ale umanităţii antice – şi acestea erau acum foarte multe – îşi făceau o mândrie din a părăsi prejudecăţile geografic circumscrise ale diverselor seminţii de oameni. Oraşe mari, uriaşe centre de circulaţie au luat fiinţă în epoca elenistă, capitale de imperii în care industria şi comerţul înfloreau ca niciodată înainte şi unde oameni întreprinzători, dotaţi cu inteligenţă vie, îşi puteau încerca aptitudinile de tot soiul, făcând un larg schimb de experienţă şi de idei. O mentalitate de o înfăţişare tot mai cosmopolită, proprie unor pături sociale altădată încă dispreţuite pentru ocupaţiile lor, dar care acum se bucurau de o prosperitate materială crescândă, putea să impună opiniei obşteşti criterii de apreciere generoasă sau chiar entuziastă faţă de muncile şi ocupaţiile ce duceau la bunăstare şi, de aici, la cucerirea unor poziţii tot mai avansate în ierarhia societăţii. O asemenea dezvoltare a „demiurgiei“ nu fusese cu putinţă în fostele cetăţi greceşti de dimensiuni minuscule, nici chiar în acelea care au ajuns mai îndelungată vreme să aibă cârmuire democratică. De fapt, „elenismul“ reprezintă întâiul proces istoric de largă amploare datorită căruia dispare încetul cu încetul mentalitatea îmbibată de prejudecăţile aristocraţiei de tip antic. Elenismul a fost întâiul mare agent de descompunere a acelei mentalităţi care, de-a lungul secolelor, s-a păstrat cu atâta obstinaţie; elenismul şi apoi, mai târziu, Imperiul Roman – pe o scară şi mai întinsă. Pe vremea împăratului Octavian August, patriciatul de origine veche romană era în dispariţie. Imperiul Roman, atât în epocile când lua înfăţişarea unei

monarhii moderate, cât şi în epocile când îmbrăca aspecte orientale (aşa îl visase un moment chiar Iuliu Cesar şi aşa s-a realizat într-adevăr sub oblăduirea unora dintre împăraţii de mai târziu), nu făcea decât să ducă până la capăt procesul de descompunere a aristocraţiei antice. Odată cu aceasta piereau sau cel puţin se estompau şi prejudecăţile, printre care şi dispreţul faţă de activităţile „demiurgice". Această mentalitate se topea ca să facă loc alteia, adică unei mentalităţi de natură să promoveze la un moment dat atât întemeierea, cât şi dezvoltarea „experimentului" ca metodă de cercetare a naturii.

O altă condiţie importantă, de ivirea şi desfăşurarea căreia avea să atârne eventuala declanşare a „experimentului" ca metodă de cercetare, era deplasarea interesului cognitiv al spiritului uman spre concret şi spre parţial, după ce în primele manifestări filozofice ale spiritului grec atenţia se îndruma mai mult spre ansamblul lumii şi, într-un fel deci, spre abstract. Gândirea ioniană îşi avea rădăcinile în interesul eminamente „filozofic" acordat scrutării „principiilor", a elementarului de proporţii cosmice (a „arheului"* sau a „arheilor"). E la mintea omului că un atare interes incita în primul rând speculaţia, oricât gândirea ioniană se îndrepta şi spre o desţelenire a empiriei. În ce măsură grecul antic era orientat în sens speculativ rezultă suficient de clar din felul cuceririlor filozofice ale sale. În gândirea lui Heraclit, speculaţia se îmbină încă rodnic cu empiria, dar în gândirea eleată speculaţia începea să lucreze cu totul pe cont propriu, luând în răspăr empiria şi negând acesteia orice legitimitate ca izvor de cunoaştere. E sigur apoi că şi la Platon, şi la Aristotel gândirea ia o întorsătură din cele mai speculative; empiriei i se conced doar roluri secundare, fie de stimulent, fie de corectiv al speculaţiei. Pasiunea cognitivă a gânditorilor rămânea aşadar îndreptată spre ansamblul cosmic. Ni se pare limpede însă că, atâta timp cât elanul cognitiv are în vedere exclusiv sau în primul rând *ansamblul cosmic*, se răpeşte orice şansă eventualelor iniţiative de a întemeia o metodă de cercetare „experimentală" a naturii. Spre a se deschide drum „experimentării", era în prealabil necesar ca mintea omenească să fie încercată de ispita concretului şi a parţialului. Iar unei asemenea ispite cercetătorii au început să-i dea urmare abia după Aristotel – şi în bună

* „Arheu", termen care exprimă esenţa tuturor fenomenelor; forţă vitală; principiu (gr. *arché*) (*n.red.*).

parte pe temeiul enciclopedismului intrinsec al preocupărilor acestuia. „Specializarea“ pe domenii a investigaţiilor înlătura una din cele mai serioase piedici ce întârziau înjghebarea metodei experimentale. Piedica aceasta era mentalitatea „filozofică“, abstractă, pornită să escaladeze principiile. Prin specializare, prin ramificarea pe regiuni şi sectoare a cercetărilor, impedimentul în chestiune se curma de la sine. Totuşi, se cuvine să arătăm că specializarea, rămânând o condiţie prealabilă pentru urnirea metodei experimentale, nu duce *eo ipso* la un asemenea rezultat. Prin specializare, oamenii de ştiinţă ai Antichităţii greceşti au făcut pârtie în primul rând empiriei concrete, pregătind astfel o epocă de înflorire a cunoştinţelor faptice. Adevărul e că ştiinţele specializate au luat, după Aristotel, un avânt mai mult în sens descriptiv, clasificator. Se promovau astfel ştiinţe precum botanica, zoologia, geografia, anatomia etc. Nu mai puţin istoriografia şi filologia înregistrează şi ele un ceas fericit de aşijderea, în sensul adunării de material şi în sensul găsirii unor criterii de organizare a acestuia. „Specializarea“ se accentua mergând, în cadrul aceluiaşi stil de viaţă, mână în mână cu prefacerile economice, sociale şi politice ale epocii. Căci, urmărind evoluţia istorică, am ajuns, pe o altă linie, iarăşi în perioada elenismului cu ale sale mari centre de civilizaţie şi de efervescenţă intelectuală, precum Alexandria, Antiohia şi altele. Indivizii care se bucură de dreptul de a lua parte, într-o formă sau alta, la viaţa cetăţenească, şi aceştia sunt acum puzderie, se mişcă în libertate, desprinşi din vechile legături ale mitologiei sau ale unei filozofii locale oarecare. Ei privesc realităţile empirice în faţă. Societatea elenistă ajunge la mari diferenţieri lăuntrice şi este animată de interese fantastic multiplicate în comparaţie cu societatea din Antichitatea clasică sau din Antichitatea arhaică. Acestei diferenţieri interioare a societăţii îi corespundea în cadrul stilului de viaţă, pe planul cercetărilor (al cunoaşterii), o specializare pe sectoare, şi aceasta atât cât priveşte cercetarea naturii, cât şi cercetarea istoriei. Un asemenea spirit de specializare putea fireşte să stimuleze şi apariţia experimentului ca metodă de investigaţie a naturii. Într-adevăr, acum se înfiripă în primele sale gesturi această metodă, ca mod lucid de cercetare. La început nu era decât prea firesc ca experimentul să intre în exerciţiul funcţiilor sale, în *limitele* pe care condiţiile istorice le impuneau mentalităţii de atunci. Metoda va recolta chiar de la întâii paşi unele roade menite să intre în patrimoniul definitiv al ştiinţei umane. Ne referim

cu aceasta la activitatea ştiinţifică a unui Arhimede. El se găsea pe drumul plin de atâtea promisiuni al metodei experimentale. Mai mult: el anticipează magnific, combinând experimentul cu aplicări ale matematicii. Arhimede nu va sări însă peste propria sa umbră; el rămâne îngrădit de anumite limite proprii mentalităţii antice în general. Orientat, ca toată Antichitatea, mai mult spre cuprinderea aspectelor *statice* ale naturii şi având un orizont limitat, aşa cum îl avea întreaga Antichitate, Arhimede deschide, ce-i drept, calea experimentării, dar el nu are deplina conştiinţă nici a sferei de aplicare şi nici a şanselor. Evident, nici Arhimede, oricare i-ar fi fost steaua şi geniul, nu putea să apară fără de o prealabilă îndelungată pregătire a atmosferei ştiinţifice. Arhimede nu este o apariţie izolată. Spiritul ştiinţific înregistrase încă de mai înainte o seamă de succese care stau mărturie pentru toate posibilităţile ce-i erau hărăzite. Ne referim de astă dată nu numai la acel spirit ştiinţific care a determinat înflorirea ştiinţelor descriptive sau istorice, ci la spiritul ştiinţific în totalitatea sa: la acel spirit care, lucrând prin Euclid, a dat umanităţii geometria ca sistem raţional, care, prin stringenţa şi rigoarea sa sistematică, a servit în toate timpurile ca model atâtor încercări ce aspirau să obţină suprema demnitate ştiinţifică. Ne referim la acel spirit care prin Aristarh din Samos (310–230 î.Hr.) descoperă în astronomie perspectiva heliocentrică sau care, mai târziu, prin Eratostene din Cirene, calculează cu surprinzătoare aproximaţie circumferinţa Pământului; ne referim la acel spirit care prin Hiparh introduce paralaxa pentru calcularea distanţelor în univers, determinând aproape just distanţa dintre Lună şi Pământ; ne referim la „pneumaticele“ şi „automatele“ lui Heron din Alexandria (secolul I î.Hr.), operă ce ne edifică asupra „tehnicii“[1] până la care a putut să ajungă Antichitatea (cu aplicări îndeosebi în scenaria teatrală şi în aceea sacrală a templelor); ne referim la acel spirit care, prin Strabon (63–17 î.Hr.), exprima cele mai uimitoare intuiţii în materie de geologie şi geografie. Strabon bănuia originea vulcanică a unor insule, iar prezenţa scoicilor marine în

1. În *Mecanica* sa, publicată doar în timpuri noi după un manuscris arab, Heron face descrierea şi teoria celor cinci maşini simple fără a-şi da seama însă că şi „planul înclinat“ este o asemenea „maşină“. Heron nu era lămurit asupra efectelor planului înclinat, de aceea şi în teoria şurubului şi a panei el se găsea pe un drum greşit.

ținuturi depărtate de mare îl făcea să emită părerea că asemenea ținuturi au fost odată funduri de mare. În chestiuni de geografie, e suficient să amintim că Strabon este autorul acestor cuvinte ce echivalează o divinație: „E desigur cu putință ca în brâul terestru care trece prin Oceanul Atlantic să existe în afară de lumea locuită de noi şi o altă lume sau chiar mai multe.“[1] Şi ne referim şi la isprăvile epocale ale medicului Galenus (129–199), care identifică aproape circulația sângelui, scrutează anatomia nervilor şi face în acelaşi timp adevărate experimente fiziologice asupra animalelor vii pentru a stabili efectul unor intervenții chirurgicale asupra lor. Reiese din atari considerații, ce pot fi indefinit multiplicate, că apariția lui Arhimede, omul de ştiință care în Antichitate a ştiut să se situeze atât de just față de experimentul fizical, era un fenomen excepțional doar prin calitatea sa, dar destul de frecvent prin sensul său. Arhimede se integra într-un ansamblu de preocupări ce l-au precedat şi l-au succedat în timp şi care iscodeau în atâtea şi atâtea direcții drumurile cu putință ale viitoarei ştiințe.

Omul elenist, caracterizat printr-o imensă curiozitate intelectuală, mobilitate, luciditate, agilitate, suplețe, era în toate inițiativele sale în chip optim stimulat de înseşi structura şi febrilitatea societății eleniste. El ar fi putut poate, încetul cu încetul, să spargă limitele impuse prin forța împrejurărilor omului antic. Căci limitele existau. Vom arăta la timpul său în ce măsură nu mai departe decât Arhimede era prizonierul lor. Facem loc deocamdată observației că, deşi experimentul, ca metodă, fusese pus în exercițiu, gândirea elenistă era departe de a *clădi* pe această metodă cu insistența şi consecvența proprii cercetărilor ştiințifice moderne. Destul de curios ni se pare bunăoară că în Alexandria s-au găsit oameni de ştiință dispuşi să îl înfrunte pe Aristotel potrivit unor criterii din cele mai legitime. Ei supun unui control experimental pretinsele „legi“ formulate de Aristotel cu privire la mişcarea corpurilor aruncate. Experimentele alexandrine infirmau „legile“ Stagiritului. Dar din această situație nu au fost trase concluziile, singurele indicate, cu privire la valoarea în sine a fizicii lui Aristotel, ceea ce aruncă suficientă lumină asupra ascendenței pe care speculația şi empiria aproximativă o aveau față de „experiment“. S-ar putea totuşi susține că omul elenist, cu neastâmpărul

1. Citat după Dannemann, I, p. 199.

ce-l caracteriza, ar fi izbutit în cele din urmă să lărgească orizonturile ştiinţei şi dincolo de limitele ce i le impunea gândirea antică. Succesiunea elenismului o ia însă Imperiul Roman. Dar mentalitatea romană nu avea nici pe departe orizonturi atât de deschise precum mentalitatea elenistă. Mentalitatea romană se dovedea prea puţin orientată spre cunoaşterea cosmică; ea repudia nu numai speculaţia, ci chiar şi cercetările strict empirice, întru cât acestea ar fi depăşit prin natura lor o anume utilitate. Însăşi utilitatea era apoi judecată potrivit interesului roman pentru viaţa de stat şi, fireşte, pentru întărirea şi expansiunea acesteia. Astfel, prin utilitarismul său particular, spiritul roman săpa culturii şi civilizaţiei antice o matcă de lungă durată, dar nu le îmbogăţea patrimoniul. Spiritul roman consfinţea de fapt Antichitatea în limitele ei; elenismului el îi reteza curiozitatea ce ar fi putut duce în cele din urmă la o depăşire a posibilităţilor date omului antic. În legătură cu istoria metodei experimentale ale cărei etape le urmărim în acest capitol, s-ar putea spune că uciderea lui Arhimede din partea unui soldat roman în cursul invadării şi devastării Siracuzei (213 î.Hr.) şi în timp ce omul de ştiinţă se apleca asupra cercurilor sale rămâne un act simbolic.

Una din cele mai serioase piedici care zădărnicesc în Antichitate evoluţia tehnicii, şi deci dezvoltarea experimentului ca metodă de cercetare a naturii, a fost însăşi orânduirea sclaviei. Piedica devine foarte vizibilă în timpul elenismului, dar mai ales în timpul Antichităţii tardive ajunse sub cârmuirea Imperiului Roman. Posibilitatea unei serioase evoluţii era dată tehnicii, dar orânduirea sclaviei constituia un factor ce limita într-un anume sens această evoluţie. Vrednică de a fi pomenită este întâmplarea petrecută pe timpul împăratului Vespasian (79–81), cezarul ce se ridicase de altfel din rândurile burgheziei romane. Un inventator a demonstrat în faţa împăratului născociri tehnice uluitoare, nişte maşini prin care s-ar fi putut înlocui pe o scară întinsă braţele de muncă ale sclavilor. Era la îndemâna împăratului să aprobe introducerea acestor invenţii de mare ingeniozitate în economia epocii. Cu toate că venea din rândurile burgheziei şi ca atare putea să aibă mai multă înţelegere pentru utilitatea acestor maşini, Vespasian a refuzat introducerea lor în economia imperiului. Motivul refuzului era teama că pe această cale s-ar ajunge la o sporire a şomajului sclavilor. Şomajul ar fi sporit nemulţumirea sclavilor, iar această nemulţumire ar fi devenit un izvor de tentative revoluţionare.

Împăratul refuza să pună în practică unele invenţii tehnice, dintr-un motiv de ordine economico-socială: împăratul ţinea ca ordinea, pe care o socotea desigur foarte firească, să nu se clatine. Nu se poate spune că în Antichitate nu s-ar fi făcut importante invenţii sau că oamenii de ştiinţă nu ar fi fost în stare să le facă. În privinţa aceasta avem o informaţie precisă de mai târziu, care arată că invenţii existau destule, dar ele nu erau puse în practică. Astfel, un scriitor din secolul al IV-lea povesteşte unele lucruri interesante în legătură cu moştenirea rămasă de pe urma împăratului Commodus (180–192), fiul degenerat al înţeleptului Marcus Aurelius. Scriitorul la care ne referim povesteşte că Pertinax, urmaşul lui Commodus, ar fi scos la licitaţie o seamă de minunate invenţii tehnice rămase de la înaintaşul său. Printre altele, se aminteşte şi despre o maşină automată, despre o căruţă-taxametru. Invenţiile tehnice nu lipseau, dar ele treceau în muzeul de curiozităţi ale împăratului sau ale altor amatori, în loc de a lua drumul atelierelor spre a fi puse în practică. Invenţiile serveau cel mult ca prilej de uimire, ca joc şi spectacol. Se repeta pe vremea împăraţilor romani ceea ce se petrecuse poate încă mai demult şi în alte părţi ale pământului, în China bunăoară, unde astfel de invenţii erau de asemenea privite numai ca prilej de amuzament. Chinezii repudiau maşinile, fiindcă ei nutreau credinţa că a întrebuinţa „unelte“ înseamnă a înşela natura. Împăraţii romani socoteau că prin repudierea maşinilor contribuiau în chipul cel mai înţelept la menţinerea ordinii „fireşti“ în lume, care, după convingerea lor, ca şi după convingerea lui Aristotel de altfel, era ordinea sclavajului. Mâna de lucru a sclavilor, care stătea la dispoziţia stăpânilor, îi făcea pe oamenii de ştiinţă să nu se prea gândească la o dezvoltare a tehnicii, cel puţin nu la o dezvoltare ce ar fi dus în cele din urmă la înlocuirea sclavului prin maşină, sau să se mulţumească, dacă făceau asemenea invenţii, cu trecerea lor în muzeele de curiozităţi sau cu întrebuinţarea lor ca mijloace de amuzament. Scriitorului roman care relatează cele întâmplate după moartea lui Commodus nu-i trece de altmintrelea nici lui prin minte de a propune ca acele invenţii să fie oferite practicii umane; din contră, el scoate doar exclamaţii de circumstanţă, condamnând acele invenţii ca produse detestabile ale luxului. Această sfială de a face uz real de născociri tehnice, utile ca atare, puse la dispoziţia societăţii din partea unor inventatori nespus de iscusiţi, nu priveşte fireşte decât invenţiile a căror multiplicare ar

periclita menţinerea orânduirii sclaviei. Nu toate invenţiile din acele timpuri erau însă de natură să provoace sfiala a cărei raţiune o constituia, în ultimă analiză, dorinţa de a păstra neatinsă ordinea socială dată. Încât nu toate invenţiile luau drumul muzeului de curiozităţi. Progresele tehnice ce s-au făcut în timpul elenismului şi al împăraţilor romani şi bizantini, bunăoară în ceea ce priveşte armele de război sau în arhitectură, sunt multe şi de necontestat. Acele timpuri înregistrează chiar reuşite singulare. Sub raport „tehnic", construcţia catedralei Sfânta Sofia de la Constantinopol rămâne până astăzi cu totul mirabilă şi fără pereche în felul ei.

Mentalitatea antică, privită chiar în diversele ei faze istorice, nu constituia aşadar totdeauna un cadru prielnic unei dezvoltări fără *limite* a tehnicii umane. Experimentul ca metodă de cercetare a naturii suferea şi el repercusiunile echivoce ale acelei mentalităţi.

Odată cu prăbuşirea lumii antice şi în timp ce cadrul Imperiului Roman se umplea de un conţinut creştin, s-au produs multe schimbări care au influenţat în chip nefavorabil evoluţia gândirii „ştiinţifice" ce-şi pusese totuşi atât de serioase temeiuri în cursul Antichităţii. Orientarea gândirii creştine spre lumea de dincolo, spre „transcendenţă", a înrâurit, cel puţin la început, în chip aproape catastrofal preocupările de natură „ştiinţifică". Simptomatice pentru repudierea oricărui interes de cercetare a naturii sunt cuvintele lui Tertulian: „Investigaţia nu mai e necesară după evanghelii" (*De praescriptione haeraticorum*, cap. 7). Evangheliile au făcut aşadar de prisos cercetarea. În evanghelii se cuprinde tot ce trebuie să ştim pentru salvarea noastră. Fanatismul îşi desfăşoară steagurile, şi se pot de pe acum prevedea tenebrele ce se vor întinde de îndată ce fanatismului i se va alătura şi puterea de stat. Chiar în Alexandria, unde, sub influenţa neoplatonismului şi a unui gânditor creştin de talia lui Origen, creştinismul accepta o orientare intelectuală şi cultiva în felul său eforturile speculative, nu s-ar putea spune că ştiinţa naturii s-ar fi găsit într-o situaţie mai avantajoasă. Creştinismul intelectualizat alexandrin nu promova nici el deloc şi sub nici o formă empiria – fără de care o gândire „ştiinţifică" anevoie se poate concepe. Gândirea creştină alexandrină, oricât ar fi mimat virtuţile gândirii filozofice antice sau ale gândirii filozofice orientale, a jucat şi ea, ca şi creştinismul „simplist" al „credinţei" de aiurea, rolul de cioclu al ştiinţei antice. Dată fiind această desfăşurare, nu e de mirare că la începutul Evului Mediu

găsim pe învăţaţii creştini întorşi, cât priveşte cunoaşterea naturii, la concepţii hesiodice sau cvasibabiloniene. Biblia, cu cartea Genezei, servea drept izvor aproape unic pentru cunoaşterea naturii. Din patrimoniul ştiinţific al Antichităţii nu se mai păstrau în conştiinţa oamenilor decât fărâme.

Spuneam că în Antichitate spiritul uman era, din atâtea şi atâtea motive ţinând în esenţă de structura sa de stil, îndrumat să studieze natura în primul rând sub aspectele ei statice. Pe linia unei ştiinţe „riguroase“, îndrumarea spre „static“ a fost încoronată de cuceririle în domeniul mecanicii ale lui Arhimede. Spre a depăşi în chip serios aceste rezultate, s-ar fi impus oamenilor de ştiinţă din timpul elenismului şi din Antichitatea tardivă (greco-romană) să cerceteze cu atenţie mai mare şi într-un spirit de rigoare şi *aspectele dinamice ale naturii*, în primul rând fenomenul *mişcării*. Dar pentru ca să ia fiinţă un atare studiu, nu erau date nici cele mai elementare condiţii. Ştim că pentru filozofia antică, staticul, imobilitatea, obţinuse un accent de întâietate faţă de tot ce este dinamic, mişcător, în sensul că aceste categorii din urmă sunt socotite ca derivate, ca atribute ale neexistenţei sau ale semiexistenţei. Gândirea creştină, în primele ei secole de orientare duşmănoasă faţă de natură în general, întăreşte şi mai mult dezinteresul faţă de aspectele dinamice ale naturii, faţă de fenomenul „mişcării“. Pentru ilustrarea acestei situaţii, amintim concepţia despre „mişcare“ a teologului şi misticului Evagrie Ponticul[1], unul din discipolii lui Origen. Potrivit concepţiei lui Evagrie, cosmosul (natura) s-a produs printr-o „cădere“ din Dumnezeu, adică prin „mişcare“. Astfel, „mişcarea“ în general devine la Evagrie un echivalent al „păcatului“. Spiritul are menirea de a desfiinţa din nou „mişcarea“ şi tot ce ţine de ea, adică materia şi biologicul, ba chiar şi sufletescul, pentru a se reabsorbi în Dumnezeu. Această concepţie depreciatoare asupra mişcării a fost evident influenţată din partea neoplatonismului. Părerilor neoplatonice despre mişcare Evagrie le adaugă doar categoria religioasă a păcatului, dar prin aceasta el promovează repudierea fenomenului. Într-o asemenea atmosferă spirituală, nu se mai putea închega interesul necesar unui studiu ştiinţific închinat „mişcării“. Şi atmosfera aceasta stăruia prin veacuri. Numai

1. A se vedea Hans Urs von Balthasar, „Die Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus“, în *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 1939, pp. 31–47.

la Sfinţii Părinţi de mai târziu, la unii care se ridică până la o viziune mai amplă asupra existenţei, cum este în secolul al VII-lea Maxim Mărturisitorul, se produce un reviriment în ceea ce priveşte considerarea atât a naturii, cât şi a mişcării. Natura şi mişcarea obţin un accent mai pozitiv[1], fiind socotite în chip generos ca nişte creaţii ale lui Dumnezeu. S-ar putea susţine că gândirea patristică târzie, transfigurând natura şi mişcarea în existenţe pozitive care-şi au individualitatea lor, ce merită a fi luată în considerare ca produse afirmate ca atare ale voinţei divine, pregăteşte în oarecare măsură, în Europa, o nouă atitudine ce va duce apoi natural, numai după secole, la iniţierea unui studiu al naturii şi al aspectelor ei dinamice, în speţă al „mişcării". Totuşi, cultura bizantină, chiar dacă i s-ar recunoaşte meritul de a fi ajuns prin gândirea patristică tardivă la o mai generoasă considerare a naturii şi a mişcării, rămâne în ansamblul ei, în istoria umanităţii, ca un exponent al staticului şi al rigidităţii. Căci însuşi Maxim Mărturisitorul punea mai presus de natură şi de mişcare transcendenţa graţiei, imobilitatea Necreatului şi Mântuitului.

Nici în Antichitate, nici în Evul Mediu şi nici mai târziu, gândirea ştiinţifică europeană nu s-a dezvoltat cu totul în afară de influenţa, uneori foarte puternică, a altor cercuri de cultură. Culturile şi civilizaţiile arhaice, egipteană sau babiloniană, nu au fost înghiţite de istorie fără de urme şi fără de roade. În istoria gândirii „ştiinţifice", unde îngrămădirea de experienţe şi idei ce pot fi verificate apare ca un proces mult mai vizibil decât în istoria altor manifestări spirituale, se poate urmări pas cu pas schimbul mutual de bunuri intelectuale şi acumularea lor crescândă.

Evul Mediu se instituie impunând pretutindeni în Europa, sub forme ce variază, dar care se caracterizează şi printr-o comunitate de structuri fundamentale, ordinea feudală. E vorba în esenţă de un nou stil de viaţă care pe plan social apare ca ordine feudală. Faţă de Antichitate, acest nou stil aducea nu numai mai mult dinamism în desfăşurarea faptelor istorice ca atare, ci şi mai multă varietate de forme. Acest nou stil îndrumă şi spiritul scrutător spre considerarea aspectelor *dinamice* ale existenţei în totalitatea ei. Noua orientare se remarcă la început îndeosebi pe planul gândirii *speculative*, ceea ce nu e decât

1. *Idem*, *Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 28.

foarte natural dacă se ţine seama de împrejurarea că eclezia creştină abătea interesele intelectuale cu toată râvna spre lumea „de dincolo“. Există însă în Evul Mediu european o eclipsă de multe veacuri a gândirii ştiinţifice, mai precis a acelei gândiri ştiinţifice care are drept obiectiv cercetarea naturii. Efervescenţa intelectuală a Alexandriei şi a altor centre eleniste s-a stins, şi nu a fost nici un moştenitor european care să ducă mai departe gândirea ştiinţifică atât de promiţătoare a elenismului. Pe planul istoriei umanităţii, s-a făcut însă ca arabii să umple hiatul istoric european. Filozofia şi ştiinţa arabă au apreciat în chip mult mai pozitiv decât creştinismul patristic valoarea *acţiunii* umane în lumea aceasta a noastră. Arabii au cultivat, în perspectivele mentalităţii lor şi în condiţiile istorice ale lor, cercetarea naturii. Ştiinţa arabă face punte între Antichitatea greacă, elenistă, romană şi acel Ev Mediu european trezit mai târziu la conştiinţa scrutării naturii. Mai mult, ştiinţa arabă a răspândit şi a dezvoltat o ştiinţă care în Antichitate ajunsese în impas şi care numai datorită spiritului admirabil dotat în această direcţie, al inzilor, a putut să înflorească şi să-şi developeze posibilităţile: am numit matematica şi în primul rând algebra. Arabii înşişi au dezvoltat apoi ştiinţe precum chimia sau optica. Cei dintâi oameni de ştiinţă care au exprimat matematic unele legi optice şi fenomene precum acela al camerei obscure, cei dintâi care au bănuit că viteza luminii nu este infinită au fost arabii. „Experimentul“ ca metodă de cercetare a fost perfecţionat de arabi în aceeaşi măsură în care rezultatele ştiinţei lor depăşesc ştiinţa elenistă.[1] Ştiinţa arabă şi-a afirmat mult timp ascendenţa asupra celei europene, dar în cele din urmă ştiinţa europeană s-a trezit ca să ia din nou conducerea – şi aceasta tocmai în momentul când spiritul arab pare a-şi fi istovit posibilităţile.

Evoluţia gândirii ştiinţifice în Evul Mediu european oferă o seamă de aspecte ce merită să fie reţinute în această succintă prezentare istorică. Gândirea ştiinţifică europeană avea să ducă la constituirea ştiinţei de tip galileo-newtonian şi, printre altele, şi la constituirea experimentului ca metodă de cercetare a naturii, ca metodă susţinută şi optim echipată cu cele necesare unei depline izbânzi. Până să ajungă aici, gândirea europeană trebuia să-şi taie pârtie prin tenebre,

1. E. Wiedemann, „Über das Experiment im Altertum und Mittelalter“, în *Unterrichtsblätter für Mathematik und Naturwissenschaft*, 1906, nr. 4–6.

să-şi găsească drumul, fiind pândită la fiecare pas de atâtea rătăciri posibile. Condiţiile care au făcut cu putinţă această extraordinară găsire de sine au apărut cu secole înainte de a se fi rostit primele principii ale ştiinţei de tip galileo-newtonian. Nu e lipsit de interes să notăm împrejurările care înlesnesc nu numai reluarea firului evolutiv întrerupt, ci favorizează şi lărgirea orizontului şi complicarea şi perfecţionarea metodelor dincolo de limitele ce păreau de netrecut ale elenismului.

Antichitatea tardivă ameninţa să manevreze „istoria" în fundătura unor forme sociale şi de stat de o rigiditate hieratică, similară întru câtva vechilor forme de teocraţie egipteană sau orientală. Imperiul bizantin dă o imagine aproximativă despre această posibilitate. E drept că societatea, cultura şi civilizaţia bizantină nu ajung la acea supremă rigiditate a formelor în care ar fi înţepenit dacă imperiul cu structura şi încheieturile sale nu ar fi fost animat de un elan „creştin". Tendinţa mergea însă spre rigiditate, spre o viaţă cu muchii de cristal. Dar desigur şi lumea din afară, adică de la miazăzi arabii, iar de la nord seminţiile germane şi slave, întreţinea condiţiile ca procesul de cristalizare a vieţii din imperiu să nu-şi ajungă termenul. În Europa Occidentală şi Centrală au loc în Evul Mediu, odată cu mişcarea pe care popoarele germanice o aduc aici, prefaceri de excepţională însemnătate. Datorită seminţiilor germanice, element atât de viu care impune societăţii europene orânduirea feudală, „istoria" europeană care era încercată din sud-est, adică din Bizanţ, de o înţepenire în forme hieratice se „lichefiază". Istoria europeană intră cu aceasta în dinamica ei firească din care nimic nu o va mai abate. Ritmul, cadenţele ei par a se înteţi de la un secol la altul.

Prin secolul al IX-lea, se înfiripă o gândire occidentală, timidă la început. După trei-patru secole, se ajunge la o gândire cu totul aparte, în asemănare cu ceea ce fusese cândva gândirea antică, inclusiv cea elenistă, şi aparte chiar în asemănare cu gândirea teologică-patristică. Vom pune în relief mai întâi un curent de spiritualitate mistică ce duce de la Scotus Eriugena până la Meister Eckhart şi apoi la epigonii acestuia, în sensul unei „imanentizări" progresive a conţinuturilor de doctrină creştină pe care Biserica ecumenică o formulase, polarizând interesele spiritului uman în jurul „transcendenţei". Acest curent de „imanentizare" îşi găseşte expresia supremă în mistica lui Meister Eckhart. Ciudat lucru, în termeni de tradiţională teologie

creştină misticul german izbutea să gândească Divinitatea într-un fel foarte dinamic şi dialectic şi, afară de aceea, într-un sens panteist, atât de panteist, încât nu demult unii comentatori moderni s-au crezut îndrituiţi să facă serioase apropieri între ideile eckhartiene şi brahmanism. Această teologie creştină „imanentizată" după exemplul dat de Meister Eckhart a putut să ducă de-a dreptul la o mistică a naturii, la o divinizare a naturii, şi să creeze prin aceasta condiţii spirituale deosebit de prielnice îndrumării pozitive spre cercetarea naturii.

Un al doilea curent spiritual ce trebuie reliefat este acela al marii dispute, purtată timp de secole sub atâtea forme, între „nominalişti" şi „realişti". Această dispută a fost şi ea de asemenea prefigurată chiar prin unele echivocuri pe care filozofia lui Scotus Eriugena le lăsa nesoluţionate. Disputa ulterioară a fost aprigă şi multiformă. „Nominaliştii" susţineau realitatea exclusivă a concretului individual cuprins prin simţuri, iar „realiştii" pledau pentru realitatea „esenţelor" conţinute în concret şi a căror expresie adecvată ar fi „conceptele". Pe urma bătăliei de atâtea ori reluate, nu avea să câştige o tabără sau alta, ci orientarea „realistă" a gândirii occidentale în general. „Realismul", fie empiric-concret, aşa cum îl profesau nominaliştii, fie conceptualist, aşa cum îl ţineau la vedere aşa-zişii „realişti" ai epocii, se alegea din ciocnirea fronturilor adverse ca o condiţie nouă, pe urma căreia avea să se accentueze altceva: cercetarea însăşi a naturii.

Interesul crescând acordat cercetării naturii va găsi apoi şi calea spre metoda experimentală. Descoperirea metodei experimentale se va face de astă dată într-o perspectivă mai vastă decât în Antichitate şi cu altă înţelegere a şanselor. În Antichitate, chiar la cel mai de seamă reprezentant al ei, la Arhimede, metoda experimentală era îngrădită de un orizont, limitat pe de o parte, şi de o anume perspectivă, „statică" pe de altă parte. Cosmosul era considerat cu precădere ca fiind limitat şi ca şi cum ar avea o configuraţie sferică. Ideile despre un cosmos infinit nu erau străine mentalităţii antice, dar ele nu au găsit un ecou mai fecund. A doua împrejurare ce a stânjenit desfăşurarea mai amplă a metodei experimentale era rezerva pe care anticii o aveau faţă de „mişcare". Mişcarea nu era socotită ca un aspect esenţial al existenţei. Mişcarea era considerată mai mult ca un simptom al neexistenţei sau al unei existenţe de valoare degradată. De aici, apoi, o orientare mai mult spre cercetarea feţelor statice ale naturii ce se remarcă în toată ştiinţa antică. În Evul Mediu european, concomitent

cu afirmarea crescândă a feudalismului, paralel însă mai ales cu primele manifestări ale burgheziei, începând de prin secolele XII–XIII, se produc sub raporturile arătate adineaori unele schimbări de atitudine faţă de univers, anume atât cât priveşte evaluarea dimensiunilor acestuia, cât şi în ceea ce priveşte aprecierea mişcării ca element constitutiv al realităţii. Apariţia „goticului" în artă şi în cultura medievală indică îndeajuns schimbarea de atitudine la care ne referim. Orizontul uman se deschide în arta gotică în sensul infinitului. În arta gotică, mişcarea apare apoi subliniată ca aspect fundamental al existenţei. E de aşteptat astfel ca şi pe planul „teoriei" şi al „cercetării" această deschidere a orizontului şi această nouă considerare a „mişcării" să se declare de asemenea cu toată vigoarea.

„Infinitul" figura în gândirea speculativă greacă mai mult ca un concept negativ. Grecii nu agreau acest concept chiar dacă uneori îl utilizau. „Perfecţiunea" ei o socoteau totdeauna ca fiind de natură „finită". Preocupările speculative mai susţinute care prefac infinitul în atribut pozitiv al unei existenţe oarecare izbutesc numai mai târziu, şi anume în cadrul metafizicii neoplatonice şi în cadrul gândirii dogmatice creştine, la Sfinţii Părinţi. Dar fireşte, atributul infinitului va fi aici rezervat existenţei supreme, adică Divinităţii. Nicăieri în concepţiile patristice nu se iveşte ideea că „lumea", „natura", ar fi infinită. Cosmosul este imaginat în doctrina patristică fiind „finit". Cea dintâi lărgire de orizont se produce pe plan teoretic-speculativ relativ târziu în gândirea Evului Mediu. Într-adevăr, cel dintâi gânditor care afirmă că „lumea" este *infinită*, deoarece numai o operă infinită ar fi demnă de un autor dumnezeiesc, este Nicolaus Cusanus (secolul al XV-lea). Cusanus „secularizează" ideea de infinit, aplicând-o, nu numai în domeniul teologic, ci şi în cosmologie. De aşijderea, Cusanus – ce coincidenţă! – este acela care întâia oară pune accentul pe „mişcare" ca aspect fundamental al existenţei cosmice.

Dar să ne întoarcem. Cât priveşte considerarea „mişcării", se produsese o anume schimbare de atitudine, de mare însemnătate pentru viitoarea dezvoltare a gândirii ştiinţifice europene, încă binişor înainte ca Nicolaus Cusanus să-şi fi expus revoluţionarele idei cosmologice.

Pentru a surprinde în toată adâncimea ei întorsătura pe care gândirea ştiinţifică o ia în secolul al XIII-lea, ar trebui să reconstituim în toată amploarea şi în temeiurile sale însăşi epoca. În acest secol iau fiinţă şi se dezvoltă, ca centre de noi posibilităţi economice şi sociale, „oraşele" din Europa Occidentală. Cu aceasta, „munca" se

desprinde sub multe moduri din legăturile ei străvechi cu glia. Munca îşi caută noi albii în meserii, comerţ. Acum se face trecerea de la economia naturală la cea bănească, acum invenţiile tehnice îşi sporesc frecvenţa, având perspectiva de a fi utilizate nu numai în scopuri de amuzament. Oraşul promovează în toate chipurile posibilităţile de manifestare şi de afirmare ale păturilor sociale de mijloc faţă de ordinea feudală. Oraşele sunt cuiburile care priesc incipientelor libertăţi burgheze, oraşele devin apoi spaţiul în care această clasă va căuta să-şi sporească puterea, în măsură a-şi impune cu timpul aspiraţiile ei întregii societăţi. Se fac o seamă de noi invenţii şi se schiţează altele pe un drum ce nu avea capăt! Se întemeiază universităţi la Neapole, Salerno, Bologna, apoi la Paris, Oxford, Cambridge, la Coimbra, la Praga etc. Pentru stimularea „meseriilor“ pe amplificarea cărora se întemeiază puterea de început a burgheziei, e nevoie de o dezvoltare a tehnicii, a „demiurgiei“ de altădată, iar pentru dezvoltarea tehnicii, e nevoie de cercetarea naturii, şi anume, mai hotărât decât în epocile precedente, de o cercetare, nu simplu „empirică“, ci de o cercetare care ea însăşi ia forme tehnice – de o cercetare „experimentală“. Cel dintâi care printre gânditorii occidentali cere introducerea metodei experimentale în cercetarea naturii este Petrus Peregrinus de Maricourt din Picardia (1269). El numeşte metoda experimentală *manuum industria*. Nume simbolic pentru a păstra pentru totdeauna amintirea legăturilor strânse dintre tehnică şi experiment. Faimosul Roger Bacon (1214–1292) a fost discipolul acestui Peregrinus, pe care el însuşi îl numeşte *dominus experimentorum*. Termenul de „experiment“ pare să fi fost întâia oară întrebuinţat în sens modern de către Roger Bacon. Acelaşi gânditor lansează şi termenul de *scientia experimentalis*. Dotat cu o adevărată divinaţie pe linia ştiinţei, aşa cum aceasta avea să se dezvolte mai târziu, Roger Bacon va profetiza uluitor asupra viitorului. El se pronunţă categoric împotriva „magiei“, denunţând nulitatea ei. Roger Bacon atribuie unor cauze naturale chiar şi un fenomen atât de „magic“ cum pare să fie „fata morgana“. Cu aceasta, el depăşeşte, cel puţin în principiu, ştiinţa arabă, care era îmbibată de gândire magică şi care înclina să vadă, nu numai fata morgana ca un fenomen magic, ci chiar toată lumea în care trăim ca o magică fata morgana. Din ştiinţa arabă el ştie să aleagă surprinzător de just unele cunoştinţe şi presupuneri ce s-au dovedit valabile. Bacon se pronunţă astfel în favoarea tezei lui Alhacen arabul, că lumina, pentru a se propaga, are nevoie de „timp“. Bacon întrezăreşte o fantastică evoluţie

a tehnicii. Pentru a pune temeiuri cât mai sigure ştiinţei, el se declară pentru cercetarea experimentală: „*Sine experientia nihil sufficienter sciri potest.*“* Dar nu numai atât: el susţine că matematica este partea şi cheia celorlalte ştiinţe. Iată un program aproape leonardesc. Faţă de atari anticipaţii principial valabile, desigur că nenumăratele prejudecăţi care abundă în studiile sale pot fi privite cu îngăduinţă, ca un tribut inevitabil pe care revoluţionarul îl plătea epocii sale, grea încă de balastul trecutului.

Prin manifestările sale artistice şi de cultură în general, Evul Mediu stă mărturie că nu mai repudiază „dinamicul“ şi „mişcarea“ precum aceasta s-a întâmplat în Antichitatea clasică şi într-un fel mai accentuat apoi în cultura bizantină. „Goticul“, care începe a se răspândi asemenea unui incendiu în toată Europa Occidentală în secolul al XII-lea, ne întâmpină cu dinamica sa, cu beţia mişcării, ca un argument în această privinţă. Despre o epocă ce produce o asemenea artă nu se poate presupune că ar repudia mişcarea ca un aspect secund, derivat sau degradat, al existenţei. Arta gotică reprezintă ea singură un indiciu suficient că s-a ajuns la o stare de spirit care, dimpotrivă, vede în „mişcare“ modalitatea *kat' exochén* [„prin excelenţă“ – *n.red.*] a existenţei. O atare deplasare de accent a trebuit să aibă loc mai înainte ca oamenii de ştiinţă să caute a studia cu mai mult interes „mişcarea“. În Antichitate, „mişcarea“ era privită ca aparţinând lucrurilor, care nici nu pot fi cunoscute în accepţia deplină a acestui termen, fiindcă se credea că lucrurile în mişcare, în schimbare, nu sunt cu adevărat, ci numai „par“ a fi. Acum începe conştiinţa că, din contră, ceea ce „este“ – este totdeauna în mişcare şi că mişcarea este cognoscibilă, nu numai prin simţuri, ci şi pe calea unei cunoaşteri „superioare“. Se vor căuta prin urmare mijloacele intelectuale pentru a defini şi a determina cu exactitate fenomenele de mişcare. Întâiul om de ştiinţă care propune mijloacele pentru determinarea matematică a „mişcării“ este Nicole Oresme (1325–1382), din şcoala ockhamistă de la Paris.[1] Oresme arăta că „varierea“ *mişcării* trebuie referită la o mişcare *uniformă* simbolizată printr-o linie dreaptă (axa X, cum o numim

* În traducere: „Fără experienţă nimic nu poate fi ştiut îndeajuns de bine“ (*n.red.*).

1. Doi istoriografi ai ştiinţelor exacte şi teoreticieni ai acestora au arătat importanţa epocală a descoperirilor lui Nicole Oresme: în Franţa – Pierre Duhem, în Germania – Hugo Dingler.

astăzi) pe care se aplică o seamă de verticale ce reprezintă „intensităţile“ de fiecare moment ale mişcării unui corp. Inovaţiile epocale ale lui Oresme au dus după câteva secole la geometria analitică a lui Descartes şi apoi la calculul infinitezimal al lui Newton şi Leibniz. Aceasta în matematică. Sub raport fizical, inovaţiile lui Oresme erau nişte premise necesare pentru *determinarea* „mişcării“ (îndeosebi a „vitezei“ şi a „accelerării“*), în spiritul de exactitudine şi de rigoare al ştiinţei de tip galileo-newtonian de mai târziu. Fără de inovaţiile lui Oresme, care făceau „mişcarea“ şi „schimbarea“ asimilabile matematicii şi care, prin spiritul lor, depăşesc tot ce Antichitatea a putut să conceapă, Galilei n-ar fi putut să stabilească legile căderii libere, ale mişcării pe planul înclinat şi, în cele din urmă, nici să conceapă legea fundamentală a mecanicii, aceea a inerţiei (perseverenţei). Oresme matematiza de fapt întâia oară şi conceptul de „timp“, în sensul că-l transforma în implicat fundamental, în cadru uniform şi omogen, în „linie de referire“ pentru orice schimbare şi mişcare.[1]

Am indicat în cele de mai înainte momentele şi etapele cele mai importante prin care s-a ajuns în istoria gândirii omeneşti la întemeierea ştiinţei de tip galileo-newtonian şi, în cadrul acesteia, la metoda experimentală modernă, îmbinată cu aplicarea matematicii. Ne-au interesat în acest capitol premisele şi fazele istorice care au pregătit încetul cu încetul atmosfera ce a făcut apoi cu putinţă, în secolul al XVII-lea, constituirea ştiinţei de tip galileo-newtonian. Un important pas întru realizarea acesteia s-a făcut în secolele XV şi XVI, în atmosfera Evului Mediu tardiv şi a Renaşterii italiene, când gânditori şi oameni de ştiinţă geniali ca Nicolaus Cusanus, Leonardo da Vinci, Copernic, Benedetti durează puntea îndrăzneaţă între faza premiselor de stil şi atmosferă şi faza de reală constituire a ştiinţei de tip galileo-newtonian. Această punte de îndrăzneală coincide cu întâia înflorire primăvăratică a burgheziei. Ştiinţa modernă exactă şi de cercetare riguroasă a naturii poate fi considerată apoi drept *constituită*, în *orientarea* şi în metodologia ei, prin opera lui Galilei, a lui Kepler, a lui Descartes, a lui Newton. Acest „tip ştiinţific“ se afirmă prin

---

* În ediţiile anterioare celor Humanitas, termenul „accelerare“ a fost înlocuit aici şi *infra* cu „acceleraţie“ (*n.red.*).

1. A se vedea Hugo Dingler, *Das Experiment*, Reinhardt Verlag, München, 1928, pp. 25–30, 224.

întemeierea şi dezvoltarea mecanicii, a opticii, a acusticii, a studiului magnetismului şi electricităţii, al căldurii, prin dezvoltarea astronomiei şi cosmologiei. Nume de oameni de ştiinţă ca Stevin, Francesco Maria Grimaldi, Torricelli, Von Guericke, Gilbert, Huygens, Gassendi, Pascal, Hooke, Halley, Leibniz, d'Alembert, Lagrange, Kant etc. dezvoltă ştiinţa de tip galileo-newtonian în toate direcţiile posibile. În partea a doua a secolului al XVIII-lea, acest tip de ştiinţă experimentală-matematică procedează la o expansiune masivă în domeniul chimiei prin cercetările unui Lavoisier, Dalton. Ceea ce s-a făcut apoi din secolele XIX şi XX până astăzi pentru expansiunea în domenii din ce în ce mai largi şi mai adânci a acestui tip de ştiinţă, din partea unor oameni de ştiinţă ca Julius Robert von Mayer, Helmoholtz, Mendeleev, Maxwell, iar mai recent din partea unor oameni de ştiinţă ca Lorentz, Einstein, Planck, Heisenberg, de Broglie, Schrödinger, nu este cazul să fie subliniat prin dezvoltări aparte în această schiţă istorică introductivă în care am intenţionat să punem în lumină în primul rând premisele de atmosferă şi de pregătire ale ştiinţei de tip galileo-newtonian în general.

LOGICIENII ŞI METODA EXPERIMENTALĂ

Un lucru este a practica „experimentul“ şi a-l accepta ca izvor de cunoaştere în chip incidental, aşa cum ţi se oferă în circumstanţele obişnuite ale vieţii, şi altceva este să ai conştiinţa metodologică a experimentului. Experimentul de sens nemetodologic a fost desigur izvor incidental de cunoaştere încă din timpuri când omul nici nu devenise om. O „încercare“ *activă* şi *reuşita* acestei încercări lărgesc experienţa animalului. O atare observaţie poate fi făcută în mod curent. Cu totul altceva este însă întrebuinţarea lucidă şi consecventă a experimentului ca *metodă*. S-a văzut, cel puţin în linii mari, cum şi în ce condiţii istorice au fost cu putinţă geneza şi dezvoltarea unei asemenea metode.

În capitolul de faţă ne propunem să cercetăm procesul de constituire a metodei experimentale şi în perspectiva altor preocupări spirituale ce au putut să influenţeze înjghebarea ei. Ne referim cu aceasta la preocupările logice şi epistemologice ce au luat uneori

mare amploare în dezvoltarea gândirii omeneşti. E vorba deci atât de preocupările îndrumate spre cercetarea naturii gândirii umane, a legilor ei, a mijloacelor ei, cât şi de preocupările îndreptate spre scrutarea posibilităţilor de cunoaştere cu care trebuie să fie de la natură înzestrat spiritul uman. Nu este inoportun să urmărim în ce măsură logica şi teoria cunoaşterii au înrâurit demersurile ce au dus la instituirea metodei experimentale în cercetarea naturii. Logica, în înţeles de disciplină ştiinţifică, este o cucerire ce se atribuie în general geniului lui Aristotel. Filozoful însuşi, prea conştient de importanţa faptei sale, ne asigură că pentru întemeierea acestei discipline, care şi-a schimbat de câteva ori numele, nu a găsit lucrări pregătitoare. Afirmaţia nu e tocmai dreaptă. Să restabilim faptele istorice.

Filozofia greacă, prin simplul fapt că lua fiinţă, începea să substituie gândirii mitice şi magice anterioare anume forme de gândire raţională. Structurile „logice" intrinsece ale gândirii umane atrag asupra lor un accent datorită căruia ele se dezvoltă în detrimentul structurilor mitice şi magice. E vorba la început despre o accentuare funcţională a gândirii „logice" care reuşeşte să scoată din exerciţiu mitul şi magia. E uluitor cât de repede grecii duc gândirea logică până la paroxism. Căci, să nu uităm, eleaţii sunt tocmai exponenţii acestui paroxism al gândirii logice. Structurile „logice" ca atare ale gândirii dobândesc la ei o exclusivitate sub presiunea căreia orice alte structuri ale gândirii şi ale cunoaşterii sunt ameninţate a fi sufocate. La eleaţi, însăşi „existenţa" în totalitatea ei e socotită ca fiind în natura ei intimă de natură „logică". Cu o energie fără pereche, eleaţii proiectează structurile „logice" ale gândirii asupra întregii existenţe obiective şi asupra articulaţiilor lăuntrice ale acesteia. Ei sunt încă departe de a reflecta lucid asupra acestor structuri logice, spre a le *formula* ca atare, dar ei fac uz în sens funcţional de ele, umflându-le ca să nu mai încapă nimic altceva alături. Nu este oare această operaţie o lucrare pregătitoare în vederea întemeierii unei logici? Principiile fundamentale ale logicii – acela al identităţii, acela al contradicţiei – apar în gândirea eleată exaltate *implicit* în chiar modul cum ei pun şi soluţionează problemele; totuşi, ei sunt încă departe de a formula *explicit* aceste principii şi departe chiar de rudimentele unei discipline ca atare a logicii. Cele dintâi preocupări din care se degajează anume elemente logice mai fertile, ce vor putea

servi cândva ca punct de plecare pentru întemeierea unei discipline ştiinţifice, apar de fapt în legătură cu arta dubioasă a retoricii.

Eleaţii pun logica conceptuală, ca funcţie umană, în larg şi consecvent exerciţiu, exaltând-o până la limita supremă şi ridicând-o monumental-monolitic în absolut. La rândul lor, sofiştii vor relativiza exerciţiul logicii în sens funcţional, izbutind să problematizeze ceea ce eleaţii fixaseră în chip oarecum hieratic. Pe linii diametral opuse, eleaţii şi sofiştii s-au dedat unor preocupări ce degenerau în unilateralitate excesivă. Atât unii, cât şi ceilalţi sesizaseră unele probleme de natură logică, dar soluţiile ce ei le propun sunt caduce. Că din exerciţiul logicii, atât din cel paradigmatic al eleaţilor, cât şi din cel atât de elastic al sofiştilor, se desprindeau şi unele probleme de natură „logică" era desigur un fapt important, dar orice încercare de a soluţiona aceste probleme se dovedea prematură. Parmenide relevase problema ce-o include „judecata" în calitatea ei de împletire a „unului" (subiectului) cu „multiplul" (predicatele). Atacând această problemă, copilul teribil al sofisticii, Licofron, propunea, nici mai mult, nici mai puţin, decât să se elimine din orice judecată particula copulativă „este", căci numai aşa s-ar putea preîntâmpina, după opinia sa, contradicţia inerentă oricărei judecăţi. Perspicacitatea cu care unii gânditori greci au ghicit şi acuitatea cu care au articulat unele grave probleme de logică trebuie totuşi consemnate. Darurile acestea ies cu totul din comun bunăoară la Antistene, care a înfruntat aceeaşi chestiune a împletirii într-o judecată a „unului" (subiectul) cu „multiplul" (predicatele). În soluţia ageră, dar intenabilă, pe care Antistene o da chestiunii, găsim, ca punct de plecare şi implicaţie, o exaltare a principiului identităţii (care însă nu fusese încă formulat ca atare). Antistene susţinea că adevărata şi totala expresie a oricărui lucru este „conceptul" acestuia, izolat şi privit ca o unitate simplă. În orice „judecată", se alătură însă unui subiect simplu o seamă de predicate; această operaţie constituie, după opinia lui Antistene, o alterare a expresiei logice unitare date în şi prin „concept". „Judecata" ar fi deci o operaţie ilegitimă sub raport „logic". Întocmai cum eleaţii exaltau identitatea logică – ca structură a existenţei obiective –, aşa Antistene exaltă identitatea – ca singura structură justificată a „gândirii". Prin astfel de exagerări iniţiale, filozofia greacă repera în fapt identitatea ca o structură fundamentală a gândirii şi pregătea terenul în vederea constituirii unei discipline a logicii.

Socrate îndrumă gândirea filozofică într-un fel „reflexiv“ şi prepară astfel spiritele pentru atitudini şi soluţii mai generoase şi mai complexe, sau scoate problemele din fundăturile unde le manevrase unilateralitatea împinsă la limită a predecesorilor. Din şcoala ioniană, mai realistă, şi îndeosebi de la Heraclit, veneau încă de mai înainte în gândirea greacă unele idei care trădează şi oareşicare bun-simţ pentru anume aspecte contradictorii în sine ale existenţei. Aceste idei aveau să se alăture elementelor de schelărie ale gândirii greceşti, colaborând contrapunctic la armonia alcătuită din tensiuni a acesteia. În gândirea lui Platon, vom găsi unite în acelaşi fluviu apele diverse ce coborau din vremi. Se ştie că Platon a fost în primul rând un metafizician. Problemele de natură „logică“ şi soluţiile pe care Platon încearcă a le da apar foarte strâns împletite cu viziunea sa metafizică şi desigur din capul locului ajustate spre a servi ca sprijin vederilor de ansamblu. Nu e de mirat că teoria cunoaşterii, inclusiv ceea ce este de natură „logică“ în aceasta, va avea la Platon un pronunţat caracter metafizic. În centrul viziunii se situează Ideile ca plan suprem de existenţă. Platon e încredinţat că, printr-o „vedere“ îndelung pregătită de cunoaşterea raţională, se poate ajunge la cunoaşterea Ideilor. O atare cunoaştere a Ideilor este străină de orice element senzual. Aptitudinea pe care se întemeiază putinţa sufletului omenesc de a-şi face drum de la cunoaşterea părelnică a lucrurilor, care „sunt“ şi „nu sunt“ (din regiunea simţurilor), spre cunoaşterea vizionară a Ideilor este *logosul*. Principala virtute a logosului este posibilitatea de a îmbina „unul“ cu „multul“. Platon vede deci o „posibilitate“ acolo unde eleaţii şi unii sofişti, sau Antistene, vedeau o *imposibilitate*. Platon scotea cu aceasta preocupările de natură logică dintr-un grav impas. El îndrumă cu energie preocupările pe o linie rodnică ce avea să ducă atât la dezvoltarea logicii formale, cât şi la dezvoltarea logicii dialectice în sensul modern al acestor discipline. Întru dezvoltarea acestor discipline, grecii pun însă accentul întotdeauna pe logica identităţii, dialectica[1] fiind dezvoltată de ei mai mult în subsidiar.

Cât priveşte problemele specific „logice“, Platon pregăteşte o seamă de poziţii noi. El rosteşte opinii ce ar putea fi amintite ca tot atâtea prefigurări pentru multe soluţii de mai târziu. Nu s-ar putea susţine

1. Utilizăm aici termenul de „dialectică“ în sens modern, iar nu în sensul ce i-l acordau un Platon sau Aristotel.

că Platon ne-ar împărtăşi formule, nici chiar aproximative, cu privire la principiul identităţii, al contradicţiei sau al terţului exclus. Nici măcar o problemă cum este aceea a „definiţiei" nu este încă deplin pusă la punct. Platon era încă străin de intenţia de a alcătui un sistem ce l-ar fi putut face să se gândească la epuizarea în acest sens a diverselor probleme logice. Se pot spicui totuşi din opera lui Platon unele indicaţii, incomplete cel mai adesea, ce prefigurează trunchiat legile fundamentale ale logicii, teoria definiţiei, a silogismului sau a categoriilor – ca să nu înşirăm decât chestiuni ce ţin de logică. Platon face temerare incursiuni în ţinuturile pe care noua disciplină a logicii şi le va anexa, încât Aristotel nu a trebuit să desţelenească el însuşi terenul atunci când şi-a început activitatea de logician. Nu găsim totuşi la Platon nici o iniţiativă în vederea unei eventuale formulări a metodei experimentale. Pentru un asemenea lucru el nu avea nici o chemare. Platon era un gânditor de orientare în primul rând metafizică, admirabil dotat în sens speculativ şi cu aptitudini singulare de intuiţie filozofică. „Experimentul" ca metodă nu s-ar fi bucurat din partea sa de nici o apreciere. Căci experimentul poate avea loc numai în regiunea simţurilor, deci a cunoaşterii „părelnice", a „doxei", a „opiniei"; mai mult: experimentul poartă tarele acţiunii şi ale muncii tehnice. Iată destule elemente pentru a cântări semnificaţia ce ar fi putut să obţină o asemenea metodă în ochii lui Platon.

Aristotel face şi el, ca şi Platon, o distincţie categorică între o cunoaştere ce are ca obiect întâmplătorul concret, singularul, multiplul, adică ceea ce „devine", ceea ce se face şi desface, ceea ce este cuprins prin simţuri, şi o cunoaştere care are ca obiect generalul şi necesar valabilul, ceea ce „este", ceea ce rămâne neschimbat, ceea ce poate fi cuprins prin „concepte". Întâiul domeniu este, după Aristotel şi în terminologia sa, domeniul „dialecticii", al „opiniei", al „contradicţiilor" cărora trebuie să li se găsească soluţii; al doilea domeniu este al „apodicticii", care dezvoltă cunoştinţe generale (καθόλου) şi necesare (ἀναγκαίως) ce-şi au principiul în „concept". Evident, această distincţie reia doar într-o formă mai „logică" distincţia pe care Platon o efectua între doxă şi ştiinţă. Câtă vreme însă la Platon domeniile ce alcătuiesc obiectivele celor două feluri de cunoaştere reprezintă şi ontologic două sfere sau regiuni cu totul separate (lumea Ideilor şi

lumea sensibilă), la Aristotel ele se întrepătrund, unul reprezentând ceea ce este static în existenţă (esenţele), celălalt reprezentând ceea ce este schimbăcios în existenţă (concretul perceptibil direct prin simţuri). „Ştiinţă" cu adevărat este numai cunoaşterea ce cuprinde apodicticul. Dar procesul de cunoaştere are ca punct de plecare percepţia şi puterea de a păstra (memoria); pe aceste temeiuri omul îşi clădeşte empiria; asupra empiriei se exersează activitatea lucrătoare (τέχνη) şi cumpănirea raţională (λογισμός) pentru a se ajunge la „ştiinţă". Raţiunea (numită νοῦς) cuprinde de-a dreptul *generalul* în percepţii; raţiunea este un organ de sesizare a conceptualului, a esenţelor. Fără de temeiul proceselor de percepţie, raţiunea ar rămâne o simplă posibilitate; fără de raţiune, empiria rămâne la simple opinii. Iată elementele epistemologice în lumina cărora urmează să judecăm atitudinea pe care Aristotel ar fi luat-o faţă de metoda experimentală dacă chestiunea i s-ar fi prezentat în termeni bine definiţi. Ce rezultă din elementele epistemologice date cât priveşte eventuala atitudine a lui Aristotel faţă de experiment ca metodă de cercetare? Aristotel ne vorbeşte, ce-i drept în legătură cu amplificarea empiriei, despre o activitate „lucrătoare" a omului; prin aceasta se pregăteşte însă, după părerea sa, pe o treaptă doar inferioară actualizarea raţiunii. E vorba aici fără îndoială nu despre „experimentul" propriu-zis, ci despre activitatea tehnică în sensul cel mai larg, datorită căreia empiria umană poate aspira la o lărgire. Neapărat că în filozofia lui Aristotel, comparată cu a lui Platon, remarcăm în general o orientare „realistă". Coordonatele decisive ale realismului aristotelic sunt însă în cele din urmă tot metafizice. Astfel, Aristotel nici nu putea să ridice problema unei metode „experimentale" căreia să-i revină o importanţă mai mare decât este aceea a empiriei în general; şi până să se ajungă la o asemenea promovare a experimentului pe un plan preferenţial faţă de empiria obişnuită, va trece încă mult timp. Mişcarea lui Aristotel schiţează alte intenţii. Aristotel se străduieşte de fapt să ajungă prin empirie, dar dincolo de ea, la o ştiinţă „apodictică", la o cunoaştere a ceea ce „este" (a esenţelor), adică la actualizarea deplină a raţiunii în „teorie". „Teoria" este, după concepţia lui Aristotel, o activitate cvasidivină a omului şi îşi are scopul în ea însăşi. Ştiinţa apodictică este „teorie" în sens deplin. Însuşi Dumnezeu, ca act pur, era închipuit de către Aristotel ca un teoretician absolut, ca gândire a

gândirii. Desigur că această deplasare a intereselor cognitive spre sesizarea conceptualului, a esențelor, şi spre o exaltare a „teoriei“, a „teoriei“ care nu are nimic de-a face cu lumea devenirii, ci numai cu ceea ce „este“, nu crea o atmosferă prea favorabilă unei eventuale dezvoltări a experimentului ca metodă de cercetare a naturii. Ştim că mai târziu, când va intra în exercițiul deplin al funcțiilor sale, experimentul va fi un mod de cercetare tocmai a „fenomenelor“ care se fac şi se desfac şi care aparțin „devenirii“, şi că rostul său este să descopere condițiile exacte ale variațiilor cărora le sunt supuse fenomenele.

Lucrul cel mai important de care se leagă toată filozofia aristotelică este împrejurarea că în lume ar exista „genuri“ (γένη), adică „esențe“, presupuse a fi accesibile rațiunii, rațiunii care prin natura ei ar fi chemată să elaboreze concepte. Aristotel pune accentul, atât în teoria cunoaşterii, cât şi în ontologie, pe această eminentă împrejurare că ceea ce există realmente în lume ar fi „genurile“ (speciile). De relevat în completare: conceptele foarte abstracte, cum sunt acelea ale „unului“ sau al „existenței“, au după părerea lui Aristotel numai o valabilitate predicativă, dar câtuşi de puțin substanțială. Ontologic valabile ar fi doar conceptele care exprimă *genuri determinate*. Nici individualul concret sesizabil direct prin simțuri, nici generalul vag de extremă abstracție nu sunt fundate ontologic; acestea cad, cu alte cuvinte, în afară de cunoaşterea deplină de care este capabil spiritul uman. Cunoaşterea deplină se realizează numai prin concepte ce circumscriu genuri determinate. Pe temeiul unei asemenea ontologii şi al unei asemenea teorii despre cunoaştere, Aristotel profesează implicit un ideal cu totul sui-generis despre „ştiință“. O astfel de ontologie şi o astfel de teorie a cunoaşterii promovau o ştiință conceptuală pe baze empirice, dar o ştiință conceptuală de sferă redusă: interesul ei primordial se îndreaptă spre definirea realităților „generice“. O asemenea ştiință consistă în primul rând în operații de „clasificare“. Acestui îndemn Aristotel îi dă urmare cu mari şanse de reuşită în ştiințele clasificatoare precum zoologia sau botanica (dezvoltată de urmaşii săi). Fizica se clădeşte la Aristotel în acelaşi sens: ea se ridică de la empirie la concepte generice, clasificatoare, şi de aici ea sare la teze de caracter foarte speculativ. Aristotel era manevrat de propriile sale premise filozofice spre o fizică ce se va desfăşura cu precădere în concepte-tipare având o suficientă acoperire empirică. El nu putea

să conceapă încă ideea de „lege“ fizicală în sensul unei formule ce indică un raport matematic între variaţii ale unui fenomen condiţionat şi variaţii ale unui fenomen care condiţionează. Când e vorba bunăoară despre fenomenele de „mişcare“, Aristotel se mulţumeşte să distingă într-un fel empiric între „mişcări naturale“ şi „mişcări silnice“. „Mişcările naturale“ Aristotel le explică apoi într-un chip pur speculativ, printr-o pretinsă năzuinţă inerentă a corpurilor de a ajunge la „locul“ lor „natural“. „Locul natural“ al corpurilor grele ar fi cu atât mai aproape de centrul Pământului, cu cât sunt mai grele; „locul natural“ al corpurilor uşoare ar fi cu atât mai departe de centrul Pământului, cu cât sunt mai uşoare. Corp greu, corp uşor sunt la Aristotel concepte-tipare care rezumă însăşi esenţa generică a unor lucruri. Greutatea ţine de fiinţa statică, neschimbată a unui corp. „Locul natural“ ţine de asemenea de fiinţa, de „esenţa“ *neschimbată* a unui lucru. Şi dacă un corp nu se găseşte în locul său natural, atunci el nu e încă deplin realizat sub raportul „esenţei“ sale, el va tinde să facă o mişcare până când va ajunge la locul său natural. Piatra tinde spre centrul Pământului ca o pasere spre cuibul ei. Aşa susţine Aristotel, şi această afirmaţie nu este la el o simplă comparaţie, ci o afirmaţie în care răbufneşte toată concepţia sa fizicală. Mişcarea reprezintă trecerea unui corp de la starea de „posibilitate“ la starea de „actualizare“, de la posibilitatea unei esenţe la actualizarea unei esenţe. Caracteristica principală a acestei concepţii fizicale este perspectiva „esenţelor“ care cer să fie cuprinse în concepte-tipare, în concepte generice determinate. Tendinţa fundamentală a fizicii lui Aristotel nu este aceea de a ajunge la formulări de legi matematice, ci aceea de a stabili concepte-tipare, concepte generice determinate. Cel puţin acesta este miezul semnificaţiei ei. Fizica lui Aristotel poate fireşte să aibă şi alte aspecte, care vor rămâne însă secundare. Astfel, nu se poate nega că în fizica lui Aristotel se găsesc şi unele enclave ce par să arate spre o concepţie modernă despre ştiinţa fizicală. Se găsesc în fizica lui Aristotel bunăoară observaţii juste cu privire la legea pârghiei, şi încă în formă matematică, ceea ce este o suficientă dovadă că Aristotel nu era cu totul străin nici de „experimentare“. Dar asemenea observaţii sunt întâmplătoare în fizica aristotelică – aproape nişte corpuri străine. Şi în orice caz ele rămân fără consecinţe de principiu pentru ansamblul fizicii aristotelice. Folosirea experimentului nu depăşeşte la Aristotel întru nimic modul

de care făcea uz cu atâta timp mai înainte un Pitagora când stabilea anume raporturi matematice între lungimea coardelor muzicale şi înălţimea tonurilor emise. Atari insule experimentale, ce pot fi descoperite atât în ştiinţa antearistotelică, cât şi în cea aristotelică, reprezintă doar o lărgire a empiriei umane, o lărgire condiţionată de intervenţia omului prin activităţi aşa-zicând cotidiene în mersul fenomenelor. Experimentul nu dobândeşte o eminenţă într-adevăr metodologică şi principială care să-l situeze preferenţial faţă de simpla empirie.

În filozofia postaristotelică, preocupările „logice" iau din nou drumul lor spre retorică sau încheagă cel mult unele idei menite să umple unele goluri din *Organon*-ul lui Aristotel. Astfel, stoicii developează bunăoară silogistica ipotetică şi disjunctivă. O inovaţie interesantă i se datorează lui Galenus, care face o întâie încercare de a expune logica după un model matematic (Euclid), punând în frunte „axiomele" sau principiile logice (λογικαὶ ἀρχαί). Galenus aminteşte drept axiome următoarele: identicul schimbat identic rămâne identic; totul trebuie să aibă o cauză; totul trebuie să fie afirmat sau negat. Nu este de aşteptat ca asemenea dezvoltări ale logicii să aibă vreo repercusiune asupra unei eventuale dezvoltări a metodei experimentale. Însemnătatea pe care experimentul o dobândeşte la Arhimede sau în şcoala alexandrină nu are legături mai strânse cu activitatea logicienilor. Metoda experimentală îşi merge drumul ei, fără a fi sensibil antrenată de preocupările logicienilor, aşa cum se va întâmpla de altfel şi mai târziu, în Evul Mediu. În epoca sincretismului alexandrin, a gnosticismului, a neoplatonismului, în primele veacuri ale creştinismului, până la Martianus Capella (începutul secolului al V-lea) şi Boethius (470–525), şi apoi în primele lucrări medievale, logicienii se fixează tot mai mult asupra unui ideal de cunoaştere ce procedează „clasificator" prin concepte-tipare. Preocupările de natură deja scolastică ale logicienilor converg în jurul problemei celor „cinci vorbiri" (*quinque voces*: *genus*, *forma*, *differentia*, *accidens*, *proprium*). Aceste „*voces*" erau menite să devină criterii de „clasificare" ierarhică, pe scară cosmică, a tuturor lucrurilor. Dar pentru clădirea şi desfăşurarea oricât de amplă a unei astfel de cunoaşteri spectaculare, contemplative, de organizare empirică şi de ierarhizare în abstract a lucrurilor, nu era nevoie de „experimentare".

În veacurile patristice, în cursul cărora s-a închegat doctrina ecumenică a creştinismului, în veacurile marilor sinoade dedate construcţiilor teologice, s-a întâmplat ca mulţi autori bisericeşti să privească

logica drept o disciplină sterilă sau uneori de-a dreptul primejdioasă. Logica era adesea acuzată de a fi izvorul ereziilor. Nu se mai accepta decât cel mult o logică ţinută în servitute faţă de pretinsul adevăr al revelaţiei divine, dar aceasta însemna prea puţin, dat fiind că doctrina creştină, prin dogmele ei fundamentale, suspenda logica din chiar funcţiile ei fireşti. Ajunsă în această situaţie, logica nu mai era în stare să atragă sau să reţină interesul gânditorilor. De altfel, niciodată în istoria europeană filozofia n-a avut şanse mai îngrădite ca în perioada postecumenică. Această stare de lucruri a durat vreo câteva secole, până când gândirea îşi promulgă din nou, la început cu sfială, apoi cu crescândă îndrăzneală, legea şi imperativele autonomiei ei, ceea ce, natural, nu s-a făcut decât în etape ce se întind pe epoci.

În Evul Mediu, logica lui Aristotel nu mai era cunoscută în Occident decât din compendii aranjate eclectic şi simplist. De-abia în deceniile de mijloc ale secolului al XII-lea, lucrările cuprinse în *Organon* sunt traduse în limba latină.

Acum se înteţeşte marea dispută, care va dura şi ea veacuri, între adepţii nominalismului şi aceia ai realismului, în legătură cu valabilitatea ontologică a „conceptelor“. Disputa aceasta, ce a îmbrăcat forme din cele mai diverse, nu a rămas fără de efecte asupra dezvoltării „ştiinţei“, ce-şi punea ca obiectiv cercetarea naturii. Nu vom urmări nici chiar în principalele ei etape disputa în chestiune, prefigurată într-un fel în opera lui Scotus Eriugena (810–877), care formează un adevărat cap de pod pentru filozofia medievală. Soluţiile de sens nominalist ale marii dispute apar pe rând la pseudo-Hrabanus, la Eric de Auxerre (900), la Berengarius (secolul al XI-lea) şi apoi la Roscellinus, care îndeosebi a fost socotit ca un mare promovator al noii logici. Formula ce i-o atribuie Anselm – că „conceptele“ n-ar fi decât *flatus vocis* (adieri ale cuvântului) – a făcut carieră, fiind deosebit de pregnantă pentru a caracteriza concepţia nominalistă. Se constată la exponenţii nominalismului în general o tendinţă tot mai susţinută de a deplasa accentul esenţial de la „general“ spre „individual“. Nominalismul de mod extrem pune acest accent exclusiv pe „individual“. Ceea ce există realmente după această concepţie nominalistă este numai individual concret, susceptibil de a fi cuprins prin simţuri. „Conceptul“, cu ceea ce el redă, nu răspunde în obiect, fiind simplu nume sau cuvânt. „Realismul“ medieval continua în fond filozofia aristotelică, găsind că ceea ce există realmente sunt numai „esenţele“ şi că acestea pot fi adecvat

sesizate şi cuprinse de inteligenţă prin „concepte". (Existau printre „realişti" atâţia gânditori scolastici care depăşeau aristotelismul în două direcţii, şi anume: unii admiteau că şi conceptele cele mai abstracte cărora Aristotel le atribuia numai o valoare predicativă ar avea substanţialitate reală; alţii susţineau că individualul concret, la rândul său, ar fi compus numai din concepte – aceştia din urmă, pentru a epuiza concretul prin abstracţiuni, recurgeau la concepte precum *haecceitas*, *quidditas* etc.)

Ce urmări puteau să aibă aceste curente de gândire pentru desfăşurarea istorică a ştiinţei naturii în general şi a metodei experimentale în special?

Concepţia nominalistă, accentuând asupra individualului concret ca singură realitate, înviora interesul cognitiv al omului faţă de concretul etalat în spaţiu şi în timp. Cultivarea „concretului" putea să deschidă unele drumuri şi putea să curme altele. Nominalismul, degradând „conceptele" la rol de simplă vorbire căreia obiectul nu-i răspunde, putea să ducă la un empirism pur şi la o sfială faţă de orice „teoretizare". Calea aceasta ar fi fost echivalentă cu o mutilare a aptitudinilor cognitive proprii omului, sau chiar cu o suspendare a omului „teoretic" căruia Aristotel îi dăduse cândva atâta prestigiu. Iată latura cea mai negativă a repercusiunilor cu putinţă pe urmele nominalismului. Din fericire, nominalismul s-a remarcat prin efecte mai pozitive. Nominalismul a sporit în general interesul pentru cercetarea directă a concretului cronospaţial într-un timp când filozofia scolastică se deda celor mai sterile pseudoprobleme ce au aţinut vreodată calea spiritului uman. Influenţa aceasta binefăcătoare a nominalismului, oricât de intenabile ar fi tezele sale fundamentale, nu poate fi îndeajuns preţuită. Nominalismului i se recunoaşte fără precupeţire meritul de a fi încercat cu succes să elibereze spiritul de un conceptualism desuet. Nominalismul deschidea drumul investigaţiei directe a naturii concrete, curăţând terenul de balastul conceptual al aristotelismului, care era socotit ca ultim cuvânt al înţelepciunii umane. Se aprindea întrebarea dacă natura concretă cu care ne pun în contact simţurile n-ar putea fi scrutată şi în alte perspective decât sunt acelea ale „conceptelor generice determinate" ce alcătuiesc pivotul aristotelismului. Printre perspectivele ce-şi ofereau serviciile întru cercetarea naturii, se recomandau acum aproape de la sine cele ce se deschideau prin metoda experimentală şi prin aplicarea matematicii. Nu credem să

ne înşelăm afirmând că cei mai mulți gânditori medievali care invită la o cercetare experimentală a naturii erau oameni a căror credință în valabilitatea exclusivă a conceptelor generice de stil aristotelic fusese profund zguduită de opiniile puse în circulație din partea nominaliştilor. Nu mai departe decât Oresme bunăoară, care descoperă noile mijloace de a studia „mişcarea“ în coordonate matematice instituind prin aceasta una din principalele premise ce vor face cu putință ştiința de tip galileo-newtonian de mai târziu, este discipolul marelui nominalist William Ockham.

Ajunşi la acest punct, este echitabil să arătăm şi evoluția realismului de orientare aristotelică. Ne îngăduim să repetăm ceea ce am mai spus: acest realism, punând accentul pe „conceptele generice determinate“ corespunzând „esențelor“, putea să-şi găsească înflorirea în ştiințele clasificatoare precum botanica şi zoologia. În momentul când se îmbina cu inițiativele de „cercetare“ prilejuite de progresiva emancipare a spiritului european de sub normele rigide ale Evului Mediu, realismul conceptualist îşi asimila şi metoda experimentală. Va fi vorba însă de astă dată de *experimentul calitativ* care a dat şi el atâtea roade, iar nu despre experimentul îmbinat cu aplicarea matematicii care-şi găseşte întrebuințarea în ştiința de tip galileo-newtonian. Realismul conceptualist de origine aristotelică, pus în fața naturii, nu era în principiu prin nimic împiedicat de a-şi lărgi mijloacele de cercetare, adăugându-le metoda experimentală. Scriind *Novum Organum*, un Francis Bacon procedează la „revoluționarea“ de mari ambiții a logicii lui Aristotel, dar el nu face în fond decât să asimileze metoda experimentală unei filozofii care rămâne suficient de aristotelică. El se credea un reformator şi îl combătea pe Aristotel; privind însă lucrurile mai de aproape, el nu face decât să îl *completeze* pe acesta, dezvoltând în „logician“ metoda experimentală sau, mai precis, o anume metodă experimentală. Metoda pe care Francis Bacon o propune este aceea a experimentului calitativ care se subsumează în întregime unei logici a inducției, fiind doar o anexă a empiriei. Să nu uităm că, deşi contemporan cu întemeierea de principiu a ştiinței naturii de tip exact, Bacon nu arată nici o înțelegere pentru întâiele cuceriri ale acesteia. El face în permanență o confuzie între „esență“ şi „lege“ şi stăruie în marea vânătoare după „esențe“, rămânând cu totul străin de noul concept al „legii“ ce era pe cale de a se încetățeni în ştiință.

Metoda experimentală, în forma ce-o ia în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian, nu este în nici o privinţă o creaţie a „logicienilor" propriu-zişi. Ea a prins fiinţă şi s-a consolidat progresiv prin activitatea oamenilor de ştiinţă, care întâia oară în istorie îşi pun puterile lor în serviciul unui mod de cercetare la adăpost faţă de ecuaţiile lor personale. Diversele preocupări ale „logicienilor", anterioare sau contemporane înjghebării ştiinţei de tip galileo-newtonian, au fost de natură doar să dezavantajeze indirect sau, tot indirect, să favorizeze iniţiativele luate de oamenii de ştiinţă în vederea constituirii metodelor pe temeiul cărora se va înălţa ştiinţa de tip galileo-newtonian. Atât şi nimic mai mult.

METODE, CUPLURI METODOLOGICE, SUPRAMETODĂ

Nu se poate îndeajuns sublinia importanţa punctului de vedere istoric când e vorba de a se pune în lumină ştiinţa şi structura gândirii ştiinţifice. O comparaţie pe temeiuri istorice a modului cum înţelegeau grecii să facă „ştiinţă" şi a modului cum înţeleg acest lucru modernii – de la Galilei şi Newton încoace – ne pune în situaţia de a releva cu mai multă precizie o seamă de particularităţi ale ştiinţei de tip galileo-newtonian. Mai mult: se poate afirma cu toată hotărârea că în perspectivă istorică vor prinde relief şi unele particularităţi ale gândirii ştiinţifice moderne cu totul neglijate din partea filozofilor care au încercat să definească ştiinţa de tip galileo-newtonian. Analiza structurală a acesteia prea s-a făcut într-o formă directă, după criterii ţinând exclusiv de logică sau de teoria cunoaşterii. Un studiu mai atent al istoriei gândirii ştiinţifice ne va pune la dispoziţie elemente de apreciere în lumina cărora atât complexitatea de structură, cât şi nivelul de structură proprii ştiinţei de tip galileo-newtonian vor putea fi mai cu succes elucidate. Vom încerca în capitolul de faţă o comparaţie istorică de mai largă amploare, aducând în discuţie îndeosebi rezultate la care a ajuns Aristotel în fizica sa.

Prin felul de a pune problemele şi prin modul de a le soluţiona, fizica aristotelică reprezintă desigur o gândire „ştiinţifică" de un tip hotărât deosebit de cel galileo-newtonian. În dezbaterea ce o avem

în vedere ne vom referi fireşte, de câte ori e cazul, şi la acele rezultate ale ştiinţei antice care prin felul lor îngăduie o apropiere de rezultatele ştiinţei de tip galileo-newtonian. Am numit cu aceasta îndeosebi formulele la care a parvenit Arhimede în statica sa. Când examenul ce-l vom desfăşura va cere, vom apela desigur şi la mărturia altor momente desprinse din dezvoltarea gândirii ştiinţifice greceşti. Dat fiind că în studiul de faţă ne preocupă în primul rând natura metodei *experimentale* aşa cum o găsim pusă în exerciţiu în cadrul ştiinţei galileo-newtoniene, e clar că din istoria gândirii ştiinţifice antice vom reţine în primul rând acele aspecte care se vor dovedi rodnice pentru scopul ce-l urmărim. Pentru a înţelege cât mai just natura metodei experimentale, se impune totuşi o considerare a ei atât în cadrul ştiinţei de tip antic, cât şi în cadrul ştiinţei de tip modern. Aceasta înseamnă că se impune, pe cât cu putinţă, şi o caracterizare de ansamblu atât a ştiinţei de tip antic, cât şi a ştiinţei de tip modern, căci este imposibil să izolezi metoda experimentală şi s-o înţelegi independent de complexul mai larg în cadrul căruia se face uz de ea. Unul din rezultatele cele mai importante ce se vor desprinde din cercetarea ce o întreprindem este următorul: gândirea ştiinţifică greacă a izbutit să înfiripe principalele metode de care se face uz şi în ştiinţa de tip galileo-newtonian, dar metodele utilizate în ştiinţa greacă, rapsodic sau în devălmăşie întâmplătoare, apar în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian *regrupate* potrivit unei *suprametode* cu totul absentă în gândirea antică.

Ne luăm sarcina de a pune în lumină această „suprametodă“. De acuitatea cu care vom evidenţia prezenţa secretă a „suprametodei“ în fiinţa gândirii ştiinţifice de tip galileo-newtonian atârnă mult diferenţierile ce le vom opera între ştiinţa antică şi ştiinţa modernă. Se va vedea cât de superficiale sunt îndeobşte deosebirile ce se fac între gândirea ştiinţifică greacă şi gândirea ştiinţifică modernă.

Despre fizica lui Aristotel, acest nu cel mai valabil, dar cel mai caracteristic produs al gândirii ştiinţifice greceşti, se spune adesea că ar fi mai „speculativă“ decât fizica galileo-newtoniană, care, la rândul său, ar străluci mai ales prin calitatea ei „experimentală“. Aprecierea e sumară, foarte unilaterală şi într-un fel intolerabil simplistă. În cursul examenului ce-l iniţiem, vom avea prilejul de a vedea că sub anume raporturi fizica lui Aristotel e mai „empirică“ decât fizica galileo-newtoniană şi că aceasta din urmă e mai „speculativă“ decât cea dintâi.

În măsura în care s-ar dovedi valabilă, o asemenea apreciere ar arăta că distincția ce sperăm s-o putem opera între știința de tip antic și știința de tip galileo-newtonian comportă subtilități de care opiniile curente sunt cu totul străine. Sau, pentru a lua în considerare și un alt aspect al științei de tip antic și al științei de tip modern, să mai amintim bunăoară că Aristotel e în general prezentat ca și cum ar fi ignorat cu desăvârșire metoda experimentală și aplicarea matematicii în studiul fenomenelor fizice. Această apreciere nu este nici ea tocmai justă. Cât privește experimentul, rămâne adevărat că Aristotel nu-l introduce ca metodă de cercetare lucid susținută; dar incidental el folosește experimentul. În orice caz, Aristotel face uz de experiment ca de un mijloc nemetodic, în legătură totuși directă cu atitudinea sa de „observator" al naturii. Contactul „activ", cotidian cu natura îl aduce de la sine în situația de a face experimente sporadice, lipsite însă de vreo intenție metodologică. Cât privește aplicarea matematicii în studiul naturii, ar fi de remarcat că în opera lui Aristotel găsim nu o dată formule ce amintesc uzanțe moderne. După Pitagora, filozoful stagirit este printre cei dintâi care recurg la asemenea formulări. E vorba despre niște pretinse „legi" ale naturii, eronate ce-i drept, dar de-o expresie matematică și de un aspect oricum modern, întrucât conținutul lor e susceptibil de a fi rostit și în ecuații diferențiale.

Dar să ne oprim puțin în preajma fizicii lui Aristotel. E lucru știut că în mecanica sa gânditorul grec pornește de la observația empirică a mișcărilor în natură, spre a se lansa pe urmă în speculații asupra naturii. Observații empirice pe care le-a putut face în condiții cotidiene firește, nu numai o dată, ci foarte adesea: acestea constituie punctul de plecare al lui Aristotel. De la acestea, el procedează apoi, ocolind experimentarea metodică și într-un fel spectacular, la efectuarea unei distincții între mișcări „rectilinii" *limitate* și mișcări „cercuale" *nelimitate*. Datorită unor condiții de stil proprii gândirii grecești, Aristotel va considera mișcarea cercuală nelimitată drept „perfectă". Cealaltă mișcare, rectilinie limitată, în care Aristotel vede, ca și în mișcarea cercuală a corpurilor cerești, o mișcare *naturală* (spre deosebire de toate mișcările „silnice" ce au loc în natură), el o atribuie unei tendințe presupuse inerente corpurilor, și anume fie unei tendințe de a se apropia de centrul Pământului, fie unei tendințe de a se depărta de acest centru. Corpurile (precum aerul, focul) care mani-

festă tendința de a se depărta de centrul Pământului sunt „ușoare"; dimpotrivă, apa și pământul – dominate de tendința de a se apropia de centru – sunt „grele". Identificând însușirile de „ușor" și „greu", întâia cu tendința unui corp de a se depărta, a doua cu tendința unui corp de a se apropia de centrul Pământului, Aristotel va decide că un corp va cădea cu atât mai repede, cu cât este mai greu sau se va ridica cu atât mai repede, cu cât este mai ușor. Ne găsim aici în fața unui eșafodaj de concepte și de pretinse „legi" fizice. Nu se poate tăgădui că în condiții cotidiene naturale lucrurile se comportă așa cum arată Aristotel; nu totdeauna, dar în foarte multe cazuri, „legile" formulate de Aristotel nu sunt „legi" în sensul strict al cuvântului; ele reprezintă totuși cel puțin un fel de „reguli empirice". Cele stabilite de Aristotel se întemeiază, *grosso modo*, pe observații curente; ele sunt incontestabil de domeniul empiriei. E drept că întru cercetarea acestor fenomene Aristotel n-a procedat „experimental" – cu măsurări cantitative de precizie matematică; dar el n-a procedat nici numai speculativ; e clar că la întemeierea distincțiilor conceptuale și a pretinselor „legi" stabilite de Aristotel au colaborat și experiențe acumulate în cursul unui contact activ cu natura. Aproape două mii de ani mai târziu, Galilei va cerceta aceleași fenomene într-un mod strict „experimental" și după o metodă de precizie matematică. El va pretinde că în vid corpurile trebuie să cadă deopotrivă de repede, oricare ar fi greutatea lor. Galilei va mai stabili că toate corpurile sunt mai mult sau mai puțin „grele" și că nu există corpuri „ușoare" în sens aristotelic. Ocupându-se cu studiul fenomenelor în chestiune, atât Aristotel, cât și Galilei au remarcat influența pe care mediul cu densitatea sa o exercită asupra unui corp în cădere. Aristotel se mulțumește să ia ca punct de plecare pentru considerațiile sale observații curente și se va lansa de la acestea spre afirmații de caracter general cărora el le va da uneori chiar o expresie matematizată. Astfel, el susține: cu cât rezistența unui mediu în care cade un corp e mai mare, cu atât căderea e mai înceată. Intervenea în această formulă o eroare consistând într-o generalizare pripită ce nu ține seama de toți factorii de care depinde viteza căderii unui corp. Întemeindu-se pe observații empirice incomplete, afirmația aristotelică în chestiune nu era, în parțialitatea ei, în nici un caz susceptibilă de o formulare cu înfățișarea unei legi de precizie matematică. Acestei erori Aristotel îi adaugă numaidecât o a doua, făcând de astă dată saltul în teoria pur speculativă: el afirmă

anume că în vid un corp greu urmează să cadă cu o viteză infinită. Şi mai departe, de la observaţia că densitatea unui mediu influenţează repeziciunea căderii unui corp, observaţie ce-şi are o anume valabilitate empirică parţială restrânsă şi care ar fi putut constitui un binevenit prilej de a examina „experimental“ care este raportul între densitatea unui mediu şi căderea unui corp, Aristotel sare la o afirmaţie cu pretenţie de „lege“, susţinând că „vitezele unuia şi aceluiaşi corp în cădere prin medii de densitate diferită sunt invers proporţionale cu densităţile acestor medii“. Dacă densitatea apei este de zece ori mai mare decât a aerului, atunci viteza unuia şi aceluiaşi corp în cădere prin aceste medii ar fi de zece ori mai mare în aer decât în apă. Galilei va reexamina aceste fenomene[1], fără a se mulţumi însă cu simple observaţii empirice, ci procedând experimental. Unul dintre personajele care participă la discuţii în dialogul lui Galilei susţine că, dacă afirmaţia potrivit căreia unul şi acelaşi corp ar cădea în medii de densitate diferită, precum aerul şi apa, cu viteze invers proporţionale cu densităţile acestor medii, ar fi adevărată, atunci toate corpurile care cad în aer ar trebui să cadă şi în apă – ceea ce este infirmat de experienţă, dat fiind că multe corpuri care cad în aer se ridică în apă.

Întru clădirea fizicii sale, Aristotel a făcut un mai amplu uz de observaţie empirică decât se crede de obicei. În unele cazuri, Aristotel s-a ridicat până la formularea unor preţioase legi de valabilitate generală; iar uneori el a încercat să dea acestor „legi“ şi o formă susceptibilă de a fi exprimată cu mijloace moderne de-a dreptul ca ecuaţii diferenţiale. Totuşi, observaţia empirică de la care Aristotel pornea era de fapt aproximativă, niciodată îndrumată de spiritul preciziei matematice. De unde urmează că formulările la care el parvenea nu puteau să aibă decât o valabilitate empirică restrânsă. Formulări atât de insuficient întemeiate puteau să îmbrace forma unor ecuaţii diferenţiale cu pretenţii de generalitate şi de precizie numai printr-un abuz. Spre a evidenţia mai mult, nu atât lipsa de metodă, ci, după cum vom vedea, mai vârtos lipsa unei suprametode în fizica lui Aristotel, e cazul să atragem atenţia asupra procedeului aristotelic, procedeu ilustrat de consideraţiile filozofului cu privire la „vid“ şi cu privire la o pretinsă viteză infinită a căderii în vid. De la pretinsa

1. În *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze…*, Leiden, 1638.

„lege" cu privire la căderea corpurilor în medii de densitate diferită, Aristotel se avântă în speculații ca acestea: în „vid" (rezistența acestuia fiind nulă) căderea corpurilor ar trebui să obțină o viteză „infinită". O viteză infinită fiind însă „imposibilă", Aristotel opina că în natură nu există „vid". Speculația aceasta, pur teoretică, e neapărat foarte îndrăzneață, dar lipsită de orice rigoare lăuntrică.

În ce constă așadar metodologia lui Aristotel în cercetările aparținând domeniului fizic?

Aristotel își desfășoară cercetările în cadrul mai multor „metode":

1. El pornește de obicei de la empirie și procedează prin observație, fără însă a aspira să îmbine observația cu precizia matematică.

2. Observația empirică apare la Aristotel completată prin observații derivând din experimente incidentale, dar nu este completată prin cercetarea experimentală metodică lucidă, cu atât mai puțin prin experimentul conjugat cu precizie matematică.

3. Aristotel se ridică, pe termeni de observație empirică, la concepte generice: conceptul de „greu", de „ușor", conceptul de mișcare „naturală" sau „silnică", conceptul de mișcare „perfectă" (cercuală* și nelimitată) și mișcare „imperfectă" (rectilinie și limitată). Se aplică în această procedare inducția de la concret la general.

4. Aristotel „teoretizează", formulând uneori „legi" presupuse a fi general valabile, cărora în chip excepțional le dă o expresie de spirit matematic.

5. Aristotel întrebuințează metoda analogiei, atribuind corpurilor inerte o aspirație ca a ființelor animate, o aspirație de a se apropia sau a se depărta de centrul Pământului. Procedeul e întrebuințat aici pe planul unor pretinse „calități" ale naturii.

6. Aristotel mai teoretizează apoi și pur speculativ (de exemplu cu privire la viteza corpurilor în vid și cu privire la imposibilitatea vidului).

La alcătuirea fizicii aristotelice colaborează o seamă de metode, dar toate aceste metode se combină mai mult sau mai puțin „întâmplător". Nu vom surprinde în modul de a proceda al lui Aristotel încă aproape nimic din „suprametoda" ce va deveni eficientă în știința de tip galileo-newtonian și pe care urmează s-o punem în lumină. În ciuda tuturor neajunsurilor metodologice și a erorilor de conținut

---

* În edițiile anterioare celor Humanitas, termenul „cercual" a fost înlocuit aici și *infra* cu „circular" (*n.red.*).

ce şi-au făcut loc în fizica aristotelică, Stagiritul a dibuit totuşi incidental forma matematică ce avea s-o îmbrace mai târziu orice lege ştiinţifică ţinând de domeniul fizic. Aristotel a impus însă din nefericire această formă în chip întâmplător unora din tezele sale fără de a se călăuzi de o suprametodă – şi din această pricină fără a bănui măcar vag că această formă va deveni cândva *paradigmatică*, o normă pentru „legile“ unei ştiinţe ce va înregistra mai târziu imense succese.

Gândirea fizicală a Antichităţii greceşti nu s-a îndrumat niciodată pe făgaşe mai apropiate de acelea ale ştiinţei de tip galileo-newtonian ca în *Statica* lui Arhimede, în unele cercetări „optice“ ale lui Ptolemeu sau în „tehnica“ lui Heron. Făcând o asemenea constatare, ne referim, şi aceasta se înţelege de la sine, la tot atâtea cercetări pentru care „experimentul“ devine un procedeu decisiv. În cazurile amintite, gândirea ştiinţifică antică ajungea la rezultate ce îngăduiau, uneori global, altă dată parţial, să fie încorporate şi ştiinţei moderne. Nu este oare această împrejurare de natură a sugera impresia că gândirea ştiinţifică greacă a cucerit de fapt toate acele coordonate care vor alcătui şi cadrul cert al ştiinţei galileo-newtoniene şi toate acele metode care susţin şi animă gândirea modernă? Şi oare nu urmează de aici că ştiinţa de tip galileo-newtoniană s-ar deosebi de cea antică mai mult prin idei şi material decât prin metode şi coordonate de cercetare? Evident, întrebările acestea pot fi puse, dar răspunsurile posibile nu permit o formulare atât de tranşantă.

Ştiinţa lui Arhimede constituie desigur sub unele raporturi o „prefigurare“, fapt ce se confirmă şi prin aceea că ea avea să devină de altfel singurul model antic al lui Galilei. Siracuzanul a izbutit să-şi constituie în adevăr metode şi coordonate de cercetare ce-l îndrumau atât spre cunoaşterea unor fapte, cât şi spre cunoaşterea unor „legi“ cărora nu mai trebuie să li se aducă nici o corectură esenţială pentru a putea fi asimilate ştiinţei moderne. Arhimede s-a priceput să îmbine observaţia empirică cu rigoarea matematică şi chiar experimentul lucid cu perspectiva şi precizia matematică. Din felul cum Arhimede a dezvoltat principiile mecanicii sale, reiese clar că el a „experimentat“ asupra faptelor naturii în perspectivă matematică. Iată câteva din legile pârghiei în formulările lui Arhimede:

1. Mărimi egal de grele, exercitându-şi efectul de la depărtări egale, sunt în echilibru.

2. Mărimi egal de grele, exercitându-şi efectul de la depărtări inegale, nu sunt în echilibru, ci aceea care este la depărtare mai mare cade.

Sau o lege mai complexă: greutăţi inegale stau în echilibru de îndată ce sunt invers proporţionale depărtărilor lor. Atari legi, exprimate doar într-o terminologie mai avansată, fac şi astăzi parte din mecanica solidelor. Un principiu şi mai complex ne dă Arhimede în mecanica fluidelor: „Corpurile solide care, având acelaşi volum, sunt mai grele decât un fluid şi care sunt cufundate în acesta se cufundă atât cât pot în acesta şi devin mai uşoare în acesta, cu atâta cât face greutatea masei fluide de un volum egal cu corpul cufundat." Examenul mai atent al acestor „legi" din *Statica* lui Arhimede arată suficient de clar că marele fizician al Antichităţii s-a condus în studiul naturii de metoda observaţiei empirice îmbinate cu precizia matematică. Zona de aplicare a acestei metode nu este însă prea largă. Curiozitatea ştiinţifică a lui Arhimede se îndreaptă exclusiv spre unele aspecte ale lucrurilor care, prin însuşi felul lor, invită la o determinare în perspectivă matematică. Arhimede efectuează şi experimente, şi anume în acelaşi spirit matematic, şi de asemenea el se ridică şi la o „teoretizare" pe plan de „legi", formulând teze generale cu privire la fenomene naturale – aceasta de aşijderea într-o formă matematică. Zona de cercetare prin experiment nu este însă nici ea prea largă. Ce loc ocupă aceste isprăvi ale lui Arhimede în raport cu ştiinţa de tip galileo-newtonian? Luând în considerare cercetarea naturii la Arhimede, vom reţine mai multe aspecte de interes metodologic. Sigur e că Arhimede nu poate fi socotit ca întâiul cercetător care a încercat să îmbine observaţia ca metodă, sau experimentul ca metodă, cu matematica. Mult înainte, un Pitagora îmbinase observaţia cu matematica atunci când formula raportul dintre lungimea coardelor sonore şi înălţimea sunetelor emise. Pitagora îşi primejduia însă el însuşi izbânda prin aceea că profesa o aplicare echivocă a matematicii în cercetarea naturii. Adesea, Pitagora îşi aplica procedeul matematic în sensul că număra particularităţile *calitative* ale lucrurilor, ceea ce deschide drumul pentru cele mai arbitrare aplicări ale matematicii asupra naturii. Mai târziu, dar încă înainte de Arhimede, un Platon a combinat o altă metodă tot cu matematica: ne referim la teoretizarea *imaginară* cu privire la anumite structuri care transcend empiria – ale naturii. Să precizăm: Platon închipuia apa, focul, pământul, aerul, eterul ca fiind alcătuite din corpuscule de forme geometrice

regulate (cuburi, icosaedri, dodecaedri etc.). Astfel, teoretizarea imaginară asupra structurii intime a elementelor naturale se făcea în funcție de unele idei matematice. Mai apoi, cu toate că nu era un spirit matematic, Aristotel a ştiut să îmbine teoretizarea dibuitoare de „legi" cu matematica (în chip eronat şi pe temeiuri empirice incomplete). La toți aceşti gânditori şi cercetători, asocierea unei metode oarecare de cunoaştere cu matematica apare în chip cu totul întâmplător – şi aceasta în cadrul unei metodologii mai ample ce face uz de mai multe metode *neîmbinate* cu matematica. Arhimede este cel dintâi om de ştiință grec care, în studiul naturii, încearcă să solidarizeze mai multe metode cu matematica şi care, în acelaşi timp, evită de a recurge la o metodă neasociată cu matematica. Arhimede îmbină: 1. observația cu matematica; 2. experimentul cu matematica; 3. teoretizarea dibuitoare de „legi" cu matematica. Arhimede realizează aşadar mai multe *cupluri metodologice* în care de fiecare dată unul din elemente este matematica. Arhimede nu face apel la nici o altă metodă – în orice caz el nu recurge la nici o metodă ce s-ar arăta refractară unei conjugări cu matematica. Nu s-ar putea afirma că acest demers al lui Arhimede ar fi fost lucid; e vorba aici de un demers inconştient, dar viguros susținut. Oricum, în această faptă a lui Arhimede trebuie să vedem o parțială prefigurare a „suprametodei" în virtutea căreia va lua ființă cândva ştiința de tip galileo-newtonian. Incompletă rămâne această prefigurare, deoarece Arhimede îşi punea în aplicare metodologia în chip simplisim şi în limitele de stil ale spiritului grec. Să ni se permită să atragem luare-aminte asupra unor atari „limite" ale spiritului grec. Întâia limită se înființa prin aceea că la greci matematica era în primul rând geometrie. Mecanica lui Arhimede, deşi trebuia să devină chiar prin definiție o ştiință despre „mişcarea" corpurilor, se închegează ca ştiință matematizată într-un domeniu unde „mişcarea" se găseşte din capul locului anulată, adică unde mişcările posibile îşi țin echilibru – în domeniul staticii. Limitându-şi cercetările asupra unui sector al naturii unde mişcările se anulează reciproc, adică asupra unor aspecte statice, Arhimede putea foarte uşor să-şi îmbrace rezultatele în forme geometrice. În gândirea greacă se acordă în general o demnitate superioară staticului față de dinamic, iar esența realității este socotită ca fiind mai curând de natură imobilă decât mişcătoare. În ce măsură Arhimede însuşi vedea lucrurile în perspectivă statică se desprinde de altmintrelea şi

din faptul că, în considerațiile sale, şi anume acolo unde modernul ar vorbi despre „puteri"*, el pune conceptul de „greutate". Greutatea este o particularitate *măsurabilă* a corpurilor, dar „pasivă" în felul ei, deci „statică". Înlocuirea „puterii" (concept de nuanță dinamică) prin conceptul de „greutate" înlesnea la Arhimede enorm geometrizarea staticii. Chiar găsirea centrului de greutate al corpurilor era pentru Arhimede o problemă de geometrie. S-a făcut aşadar ca Arhimede să nu aplice nici un moment matematica asupra „mişcării" ca atare a corpurilor. De altfel, niciodată în Antichitate „mişcarea" n-a fost socotită ca fiind susceptibilă de un examen în perspectivă matematică. Nici în cercetările lui Ptolemeu, ținând de domeniul opticii, nu avem de-a face cu vreo aplicare a matematicii asupra „mişcării"; lumina nu era considerată ca o mişcare, iar fenomenul refracției razei de lumină, trecând dintr-un mediu transparent în alt mediu transparent mai dens, este tratat în ştiința alexandrină pur şi simplu ca o problemă de geometrie. Ni se va spune că matematica nu descoperise încă mijloacele de a se face aplicabilă asupra „mişcării"; aceasta-i prea adevărat, dar tot atât de adevărat e că grecii nici nu s-au căznit să descopere asemenea mijloace. Şi aici ne întâmpină, deosebit de izbitoare, limitele de stil ale spiritului grec. Gânditorii greci vedeau existența mult mai static decât o văd gânditorii moderni. Se ştie astfel că eleații îndeosebi puneau un accent exclusiv pe aspectele statice ale existenței – dar şi Platon într-un fel, şi chiar Aristotel. Eleații admiteau o existență *unică* şi *imobilă*. Potrivit filozofiei platonice, existențele metafizice supreme, Ideile, sunt imobile, neschimbătoare. Pentru Aristotel, suprema existență, Dumnezeu, este un principiu care mişcă totul, el însuşi rămânând imobil. În concepția eleată, „mişcarea" este considerată ca o simplă aparență, ca o nălucire a simțurilor. După concepția lui Platon, mişcarea este un atribut al lucrurilor din lumea sensibilă, dar lumea sensibilă reprezintă doar o semiexistență, fiind un derivat umbros, degradat, al existenței. În filozofia lui Aristotel, mişcarea este definită ca un mod prin care formele, perfecte în ele însele, se realizează în materie; mişcarea n-ar fi deci decât trecerea „formei" de la o stare de potențialitate la actualizare. Dat fiind că excepțiile de la acest mod de a vedea mişcarea sunt sporadice printre gânditorii greci

* În edițiile anterioare celor Humanitas, termenul „putere" a fost înlocuit cu „forță". V. şi *infra*, în special p. 526 (*n.red.*).

(Heraclit), gândirea ştiinţifică antică se va resimţi în toate fazele ei de punctul de vedere dominant: mişcarea va fi considerată ca un aspect degradat în raport cu imobilitatea existenţei.

De la Platon şi din şcoala sa derivă, pe de altă parte, un anume fel de a vedea „matematica“. Matematica este considerată ca un mod *superior* de cunoaştere. Construind geometria în spiritul rigorii, Euclid era animat de această filozofie platonică. Pentru spiritul grec se declara astfel o incompatibilitate între „mişcare“ (existenţă inferioară) şi „matematică“ (cunoaştere superioară). Astfel, nu e decât prea firesc ca în Antichitate să-şi fi făcut drum o concepţie ce nu era deloc prielnică unei eventuale cercetări a mişcării în perspectivă matematică. Grecii socoteau mişcarea nedemnă de un atare studiu sau chiar prin natura ei inaptă de o matematizare. Această stare de spirit apare de altfel confirmată şi de o altă împrejurare din istoria ştiinţelor. Împrejurarea este aceasta: Euclid evita să recurgă la mijlocul „mişcării“ în demonstraţiile cu ajutorul cărora îşi construia geometria. De fapt, şi geometria s-a constituit la greci într-o perspectivă eminamente statică. Sub influenţă eleată şi platonică, figurile geometrice erau socotite ca fiind în prealabil *date*, *eterne*. Grecii „construiau“ ce-i drept figurile, dar vedeau în aceasta un neajuns inevitabil, iar nu o perspectivă legitimă. Figurile erau considerate ca existenţe ideale, date dintotdeauna. Spre deosebire de greci, noi, modernii, înclinăm, din contră, să vedem figurile geometrice în proces de construire. În demonstraţiile sale, Euclid evita mijloacele derivând din „construirea“ figurilor, din activitatea sau mişcarea geometrului. Numai în legătură cu teorema IV (Elementele) el s-a văzut constrâns să recurgă la o demonstraţie prin „mişcare“ (suprapunerea unor figuri), ceea ce desigur era pentru el însuşi o nedorită abatere de la criterii.[1]

Deprecierea „mişcării“ în Antichitate ar putea să aibă, în ultimă instanţă, acelaşi substrat ca şi ignorarea relativă a experimentului ca metodă susţinută de cercetare. Substratul este un anume stil de gândire propriu spiritului grec.

„Mişcarea“ începe să fie privită ca un atribut fundamental al existenţei de-abia în secolul al XII-lea, când prinde a se înfiripa pe atâtea planuri de activitate umană modernitatea occidentală. Acest

1. Gustav Junge, „Besonderheiten der griechischen Mathematik“, în *Jahresbericht der deutschen Mathematischen Vereinigung*, XXXV, 1928.

început coincide cu întâile semne de afirmare ale unei burghezii europene, cu construirea oraşelor, aceste cuiburi ale libertăţii cetăţeneşti în devenire, cu întemeierea şi expansiunea stilului gotic, atât de dinamic sub toate aspectele sale. Nu va trece mult apoi, şi „mişcarea" devine şi obiect de preocupare ştiinţifică în perspectivă matematică (Oresme). Transformarea criteriilor, iar pe urmă însăşi aprecierea nouă, pozitivă a „mişcării" se declară cam în acelaşi timp când se lansează şi termenul de „experiment" menit să designeze o metodă de cercetare ce implică intervenţia „activă" a omului în mersul naturii (Roger Bacon). După asemenea profunde prefaceri, după atari schimbări de perspectivă care, pentru consolidarea şi adâncirea lor, vor avea nevoie încă de un proces multisecular, mecanica modernă a putut să ia fiinţă realmente ca o ştiinţă despre *mişcarea* corpurilor. Întemeierea mecanicii şi a ştiinţelor exacte despre natură nu se datorează însă numai unei aprecieri într-adevăr mai pozitive a aspectelor dinamice ale naturii sau unei lărgiri în consecinţă a interesului ştiinţific ce se va acorda de acum „mişcării".

Spre a ne da seama şi de alte importante premise ce au făcut cu putinţă întemeierea mecanicii moderne, este necesar să ne ocupăm mai de aproape de particularităţile ei *metodologice* – ceea ce necesită şi anume incursiuni în istoria metodologiei în general.

Am încercat şi în cele de mai înainte să facem o cât mai reliefată distincţie între fizica de tip antic şi fizica de tip galileo-newtonian. Această distincţie va trebui adâncită acum până la substraturile şi implicaţiile metodologice ale celor două tipuri de ştiinţă. Privind lucrurile istoric, constatăm cât priveşte dezvoltarea ştiinţei moderne, şi anume începând cu Galilei până la Grimaldi şi apoi până la Newton şi Huygens şi de la aceştia până astăzi, o tendinţă vădită spre amplificare metodologică. În cadrul gândirii ştiinţifice, are loc o adevărată expansiune metodologică, în sensul că fizica nouă îşi asimilează tot mai multe metode de cercetare. Această amplificare, expansiune metodologică, nu are loc la întâmplare; procesul pare călăuzit de o „suprametodă", de o suprametodă la care am făcut unele aluzii în cele de mai înainte, dar care urmează să fie pusă în lumină. Căci suprametoda în discuţie, deşi consecvent aplicată, nu a fost niciodată propusă sau formulată ca atare pe linie de conştiinţă ştiinţifică. Ea a fost aplicată oarecum instinctiv şi, ca atare, nu fără dibuiri. Sarcina ce ne incumbă este de a-i pune în relief prezenţa efectivă. Aceasta cu atât

mai mult, cu cât suprametoda în chestiune reprezintă după părerea noastră nota distinctivă cea mai caracteristică a ştiinţei de tip galileo-newtonian în raport cu ştiinţa antică. Şi când vorbim aici despre ştiinţa de tip galileo-newtonian, nu ne referim la ştiinţa lui Galilei sau Newton, ci la ştiinţa exactă a naturii, aşa cum aceasta s-a dezvoltat de la Galilei la Newton încoace. Notăm că ştiinţei de tip galileo-newtonian îi încadrăm (în perspectiva „suprametodei", a cărei elucidare o dorim) şi fizica relativităţii, precum şi fizica cuantelor.

Întrebarea căreia urmează să-i dăm un răspuns este deci aceasta: Care sunt aspectele principale ale „suprametodei" sub auspiciile căreia, precum pretindem, a luat fiinţă şi s-a dezvoltat ştiinţa de tip galileo-newtonian?

Aminteam adineaori despre o *expansiune* metodologică ce ar avea loc în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian de-a lungul procesului istoric datorită căruia ea s-a constituit. Ce urmează mai întâi să înţelegem prin această expansiune metodologică?

Cei ce au urmărit desfăşurarea istorică a gândirii şi cunoaşterii umane, şi anume nu numai a celor ştiinţifice, ci şi a celor filozofice, îşi pot da lesne seama de faptul că spiritul uman pendulează în permanenţă între două extreme cât priveşte metodologia spre care aspiră. Spiritul uman aspiră să cunoască ceea ce este. Alternativa metodologică ce i se oferă e aceasta: cunoaşterea poate fi realizată fie printr-o singură metodă (metoda pură şi absolută), fie prin combinarea ei cu cât mai multe metode (expansiune metodologică maximă). Pentru o metodă pură, absolută au pledat bunăoară eleaţii care nutreau convingerea că o asemenea metodă pură ar fi dată în gândirea logică pe calapodul identităţii. Orice altă metodă era repudiată din partea lor. Tot în Antichitate, gânditorii sofişti, sau cel puţin unii dintre ei, pledau pentru cunoaşterea prin „senzaţii", ca singura îndreptăţită. Poziţia eleaţilor este reluată în filozofia modernă de un Herbart, iar o restaurare a poziţiei sofiste s-a încercat în filozofia modernă din partea unui Avenarius sau Mach. Se ştie că, printre gânditorii mai noi, un Bergson profesează şi el, cel puţin pentru cunoaşterea vieţii, o metodă pură, absolută: intuiţia. Cealaltă extremă în favoarea căreia pledează atâţia gânditori este aceea a expansiunii metodologice. Aceasta încearcă să îmbine cât mai multe metode, chiar dacă ar acorda sub anume raporturi o preferinţă uneia dintre ele. O asemenea expansiune metodologică ne întâmpină în Antichitate în sistemul unui

Platon sau al unui Aristotel. În timpuri moderne – la Leibniz. Considerată în lumina celor două tendințe diametral opuse, știința de tip galileo-newtonian ocupă o poziție cu totul particulară. Nu încape îndoială că știința de tip galileo-newtonian manifestă o tendință de expansiune metodologică maximă, dar că această expansiune apare oarecum reglementată de o „suprametodă“. Ceea ce nu este cazul în diverse sisteme filozofice, unde cel mai adesea metodele filozofice converg pe temeiul unui acord derivând din însăși natura lor, fără a fi reglementate de o suprametodă. În cadrul științei de tip galileo-newtonian, reglementarea expansiunii metodologice cu ajutorul unei suprametode se realizează în felul următor: dintre metodele de cunoaștere practicate sau posibile, știința de tip galileo-newtonian își încorporează cât mai multe cu putință, dar în chip efectiv și constructiv numai acelea care sunt susceptibile de o îmbinare cu matematica; toate celelalte metode sunt sau numai tolerate, când nu pot fi evitate, sau hotărât eliminate, de îndată ce s-ar dovedi că pot fi evitate. Rezultatul cel mai semnificativ al acestei reglementări ce se datorează „suprametodei“ este constituirea în cadrul științei de tip galileo-newtonian a unei serii întregi de *cupluri metodologice*, de cupluri în care de fiecare dată matematica figurează ca unul dintre cei doi factori constitutivi. Spre deosebire deci de toate sistemele de gândire și de cunoaștere care caută să se întemeieze pe o expansiune metodologică, știința de tip galileo-newtonian realizează această expansiune exclusiv prin cupluri metodologice sui-generis, mai precis prin metode care la rândul lor sunt conjugate de fiecare dată cu matematica. Să ilustrăm deosebirea aceasta esențială, analizând unele exemple ce ni le pune la îndemână istoria gândirii filozofice și științifice. Vom examina din acest punct de vedere cosmologia lui Platon, care reprezintă unul din ansamblurile cele mai complexe și mai arhitectonice din câte a plăsmuit mintea omenească. Amintim principalele elemente ale acestei cosmologii: Ideile, spiritul lumii: Demiurg, lumea sensibilă făcută de Demiurg după modelul Ideilor, din materie (mai întâi indeterminată, apoi alcătuită din corpuscule plate triunghiulare, care la rândul lor vor da corpuscule mai mari sub formă de cuburi, icosaedri, dodecaedri etc.; aceste corpuscule vor da „elementele“ naturii: pământul, apa, aerul, focul, eterul). Această viziune cosmologică este rezultatul unei ample metodologii: Ideile sunt considerate a fi accesibile unei metode de cunoaștere „dialectică“ și unei metode vizionare-extatice.

Ca factor de interpretare teoretică a lumii, Demiurg este o plăsmuire a gândirii mitice. Lumea sensibilă, concretă o cunoaştem prin simţuri. Corpusculele din care s-ar compune materia sunt un produs al teoretizării imaginare. Am înşirat doar principalele metode de cunoaştere pentru care a pledat Platon când şi-a clădit viziunea cosmologică. O singură dată în acest ansamblu de metode întâlnim o metodă în cuplu metodologic cu matematica: ne referim la ipoteza corpusculelor materiale de diverse forme geometrice – ipoteză la a cărei alcătuire teoretizarea imaginară s-a asociat cu matematica.

Un alt exemplu, de astă dată din istoria ştiinţelor, va ilustra cum se asociază diverse metode ca să dea un sistem de natură „ştiinţifică“. Ne gândim la fizica lui Aristotel. Observaţia empirică serveşte aici de obicei ca punct de plecare pentru înjghebarea şi enunţarea celor mai multe teze fizicale. Inducţia de la concret la abstract joacă rol important în procesul de constituire al atâtor concepte mai mult sau mai puţin fundamentale (de asemenea şi în degajarea atâtor pretinse „legi“ ale naturii). Metoda analogiei cvasimitice este pusă în contribuţie în fizica lui Aristotel atunci când ni se vorbeşte despre o pretinsă tendinţă a corpurilor spre „locurile“ lor *naturale*. Deducţia speculativă intervine în aceeaşi fizică, de exemplu în consideraţiile întortocheate cu privire la „viteza infinită“ a corpurilor ce cad în vid. Numai incidental şi în orice caz în afară de orice spirit de consecvenţă Aristotel introduce şi o perspectivă matematică – în speţă pentru a formula nişte „legi“ de natură funcţională. Se afirmă aşadar, atât în ideaţia platonică, cât şi în cea aristotelică, o susţinută tendinţă de expansiune metodologică, dar nu în sensul pe care expansiunea metodologică îl obţine în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian. Nici în sistemele cosmologice şi nici în disciplinele fizicale ale Antichităţii expansiunea metodologică nu este reglementată în virtutea unei suprametode care ar proceda prin cupluri metodologice (în a căror componenţă să intre de fiecare dată şi matematica). În lumina acestor constatări, dobândeşte un relief mai conturat şi isprava unui Arhimede. Afirmam mai sus că o singură dată întâlnim în Antichitate o prefigurare parţială a ştiinţei de tip galileo-newtonian: la Arhimede. Într-adevăr, siracuzanul a realizat în mic, pe un temei delicat, câteva cupluri metodologice în perspectivă matematică. El a conjugat bunăoară observaţia cu matematica şi a izbutit să dea expresie matematică unor „legi“ just desprinse din empirie. Iar pentru a-i spori titlurile de glorie, s-ar

putea adăuga că Arhimede a şi „experimentat“ în acelaşi spirit de rigoare matematică. Nu există totuşi nici un indiciu că el s-ar fi dedat unei expansiuni metodologice, sau că ar fi nutrit tendința de a-şi asimila cât mai multe metode îngemănate cu matematica, sau că ar fi fost călăuzit în această privință, fie chiar şi numai inconştient, de o suprametodă. E mai curând de presupus că staticismul propriu spiritului grec îi impunea grave rezerve față de orice expansiune astfel orientată. În orice caz, Arhimede lucrează într-un sector circumscris, prea restrâns ca să i se poată atribui saltul în adevăr decisiv spre constituirea ştiinței de tip galileo-newtonian. Să nu uităm că „mişcarea“ rămâne în cele din urmă străină de curiozitatea ştiințifică a lui Arhimede şi în afară de posibilitățile sale de sesizare „ştiințifică“. Spre a pune în lumină saltul ce se făcea prin constituirea ştiinței de tip galileo-newtonian chiar şi față de momentul Arhimede, este indicat să arătăm pe câte planuri, în legătură cu câte anticipații de cadru şi prin câte din metodele sale se pătrunde de matematică ştiința de tip galileo-newtonian. Ca anticipații de cadru ale acestei ştiințe, socotim în primul rând ideea de spațiu şi ideea de timp. Mentalitatea preştiințifică îşi alcătuieşte şi ea desigur anume imagini despre spațiu şi timp. Aceste imagini se dovedesc însă, prin implicațiile lor, inapte pentru a servi drept cadru pentru o gândire ştiințifică matematizată. Imaginile în chestiune apar determinate în structura lor intimă de anume accente magice. Astfel, spațiul este considerat ca fiind alcătuit din „locuri“ sacre (în sens bun sau rău) şi din locuri „neutre“; de asemenea, timpul este socotit ca având o articulație calendaristică de momente sacre (în sens bun sau rău) şi de momente neutre. E clar că atâta timp cât omul este dominat de o mentalitate magică, cu imaginile ei specifice despre spațiu şi timp, ne găsim încă într-o fază ce nu poate fi privită nici măcar ca un preludiu al gândirii ştiințifice. Filozofia greacă a făcut mari eforturi de a se emancipa de sub aceste imagini de accent magic. Spiritul grec izbuteşte într-o largă măsură să „lămurească“ imaginile despre spațiu şi timp estompând accentele magice; nu mai puțin însă spiritul grec impune spațiului şi timpului, sub alt raport, o pecete care-i este caracteristică. Foarte adesea, gânditorii greci imaginează spațiul ca fiind limitat şi de natură sferică, iar timpul ca fiind de natură circulară. Mai târziu, spre a putea servi drept cadru ştiinței de tip galileo-newtonian, imaginea despre spațiu îndură o prefacere: spațiul devine un mediu infinit şi

omogen. O structurare similară îndură şi ideea de timp. Numai datorită unor atari transformări structurale, spaţiul şi timpul vor deveni susceptibile de o „matematizare". Acestea fie spuse deocamdată în legătură cu anticipaţiile de cadru ale ştiinţei de tip galileo-newtonian.

Să luăm acum în considerare „metodele" încetăţenite în ştiinţa de tip galileo-newtonian. Mai întâi observaţia empirică şi experimentul. Ştim că în Antichitate, un Arhimede *observă şi măsoară*, *experimentează şi măsoară*. Arhimede conjugă aşadar observaţia cu matematica şi de asemenea experimentul încă o dată cu matematica. Se cuvine totuşi să stabilim în chipul cel mai precis situaţia şi demersurile lui Arhimede. Să nu pierdem din vedere că fizicianul antic *măsura* aspecte vădit *măsurabile*, adică lungimi vizibile, volume vizibile, greutăţi sesizabile prin simţuri. Iar atunci când „experimenta", el făcea acelaşi lucru. Nici un moment Arhimede nu s-a gândit să smulgă naturii secrete de esenţă mai profundă. Newton efectuează experimente optice lăsând să treacă o rază de lumină albă printr-o prismă transparentă. Efectul experimentului este, precum se ştie, descompunerea luminii albe în spectrul colorat. Acest efect constituie pentru Newton o dovadă că lumina albă nu este un fenomen simplu, cum se credea, ci un fenomen compus. Dar efectul mai constituia de aici încolo pentru toţi fizicienii un prilej de „matematizare" *posibilă* a unor „calităţi" (culorile). Indicele de refracţie, numeric diferit, al razelor de lumină ce dau diferitele culori este un fapt nou, identificabil ca atare numai datorită logicii interioare a „experimentului". Iată „experimentul" depăşind radical sensul ce-l putea avea în sfera preocupărilor lui Arhimede! Experimentul îi prilejuieşte lui Arhimede, în toate cazurile, aplicarea matematicii numai asupra unor aspecte *cantitative*, sesizabile ca atare, ale naturii. La Newton, experimentul iniţiază şi face cu putinţă „matematizarea" unor *calităţi* (culorile) care, în lumina empiriei obişnuite, neexperimentală, par a refuza orice „matematizare". Experimentul aşadar, chiar dacă a fost pus în exerciţiu la antici uneori şi în cuplu cu matematica, nu a fost folosit decât ca o anexă a empiriei obişnuite, niciodată însă spre a se ajunge la descoperirea unor aspecte *secrete*, de natură să îngăduie matematizarea unor *calităţi*. Pentru antici, aspectele cantitative, matematizabile ale fenomenelor erau aspecte *alături* de cele pur *calitative*, şi de aceea ei nu căutau să matematizeze decât aspectele care în chip direct, empiric erau susceptibile de o matematizare. Experimentul, în măsura

restrânsă în care a fost folosit de antici, nu a fost utilizat decât în limitele acestei juxtapuneri empirice a cantității şi calității, ca nişte categorii ontologice deopotrivă fundamentale ale naturii. În ştiința de tip galileo-newtonian însă, atât observația matematizantă, cât şi experimentul matematizant sunt puse în exercițiu în sensul unei stratificări în profunzime a existenței. În perspectiva aceasta, „calitățile" *sensibile* ale lucrurilor devin susceptibile de o substituire prin imagini (teoretice) de natură *cantitativă*. O asemenea stratificare în adâncime a existenței stimulează atât observația în cuplu metodologic cu matematica, cât şi experimentul în cuplu metodologic cu matematica. O singură dată se rosteşte în Antichitate ideea despre reductibilitatea „calităților" la *mecanica atomilor*. E vorba despre atomistica lui Democrit îndeosebi. Dar această idee era de natură pur speculativă. Ideea nu avea nici o bază experimentală şi nici nu a servit drept prilej de cercetări experimentale. De altfel, ideea în chestiune nu avea legături, la autorii atomisticii, nici cu matematica. Atomistica antică avea substraturi exclusiv speculative, ea deschidea posibilități de teoretizare imaginară asupra unor structuri transempirice ale existenței, dar era suspendată în văzduh. Lipsită de orice aderențe experimentale sau matematice, ea se situa singură într-un spațiu neverificabil. Astfel, atomistica n-a influențat cu nimic sensul în care avea să se mişte experimentul în ştiința antică. Ştiința de tip antic şi ştiința de tip galileo-newtonian diferă enorm prin complexitate. Această diferență de complexitate trebuie urmărită în toate nuanțele ce le comportă, căci numai în lumina ei vom putea evita aprecierile globale, unilaterale.

Am arătat unele deosebiri cât priveşte rolul experimentului în ştiința antică şi în cea modernă. Menirea ştiinței, oricare i-ar fi tipul, nu este însă numai aceea de a „observa" şi de a „experimenta". Ştiința are şi o funcție teoretică. Iar „teorie" face ştiința pe diverse planuri şi cu diverse mijloace. Unul din aceste planuri ale teoretizării este acela al formulării de „legi". Să-l numim planul „legilor". Vom examina acum dacă în privința aceasta este vreo deosebire între ştiința de tip antic şi aceea de tip galileo-newtonian. Aristotel a rostit o seamă de idei cu privire la comportamentul atâtor fenomene naturale. El a dat acestor idei o expresie explicită, în judecăți de relație, care uneori au chiar înfățişare matematică. Aristotel proceda în general empiric, culegând observații şi ridicându-se de la acestea la afirmații pe un

plan de generalitate. Conceptele cu care el operează nu diferă prea mult de ale simţului comun. E vorba îndeosebi despre concepte generice ce înlesnesc clasificarea fenomenelor după asemănările lor empirice. Astfel, Aristotel ne vorbeşte despre „corpuri grele“ şi „uşoare“, exact ca şi simţul comun. Vrem să spunem cu aceasta că Aristotel consideră „greutatea“ şi „uşorul“ ca fiind particularităţi esenţiale, absolute, invariabile în felul lor, ale corpurilor. Despre aceste particularităţi raţiunea umană şi-ar putea forma „concepte“ ce ar reprezenta tot atâtea constante inalterabile ale lucrurilor. Pentru a formula „relaţiile“ dintre fenomene, relaţii observate în empiria cotidiană, Aristotel recurge la nişte concepte despre care el credea că ar reda anume „constante“ ale lucrurilor. În consecinţă, Aristotel va afirma: Corpurile „uşoare“ tind să se depărteze de centrul Pământului, iar cele grele tind să se apropie. Corpurile ar fi stăpânite ca de-o nostalgie a locurilor lor naturale. Locul natural al corpurilor grele ar fi undeva „jos“, spre sau în centrul Pământului; locul natural al corpurilor uşoare ar fi undeva „sus“. Pornind de la observaţiile de empirie obişnuită, Aristotel stabileşte concepte generice şi apoi, cu ajutorul acestora, exprimă în subsidiar unele judecăţi de relaţie acoperite de-o frecventă empirie. Pe urmă, gânditorul mai atribuie corpurilor şi unele „tendinţe“ – acestea pe un plan de teoretizare imaginară şi în spiritul unei animări cvasimitice. E de importanţă ca din toate acestea să degajăm următoarele: Aristotel operează în fizica sa cu concepte generice care îşi au izvorul şi acoperirea în empiria obişnuită. Aceste concepte sunt socotite ca redând esenţa invariabilă a lucrurilor. „Greutatea“ unui lucru este considerată ca o însuşire esenţială a sa, care rămâne constantă cât timp nu se schimbă lucrul şi care nu depinde decât de natura intrinsecă a lucrului (de năzuinţa sa spre „locul natural“), iar nu de condiţii din afară. În filozofia aristotelică, asemenea concepte sunt privite ca punctul terminus al cunoaşterii. „Legile“ la care parvine Aristotel sunt un rezultat de a doua mână faţă de concepte. „Legile“ aristotelice mai rămân, pe cât cu putinţă, în cadrul empiriei obişnuite; ele nu fac decât să arate cum se comportă în chip empiric lucrurile determinate prin concepte generice. (Un corp lăsat să se mişte liber dă urmare naturii sale „grele“ sau „uşoare“ căzând drept în jos sau ridicându-se drept în sus.)

Situaţia devine cu totul alta în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian. E cert, şi aici se tinde spre constituirea unor „concepte“ şi „legi“; accentul cade însă pe descoperirea „legilor“. Punctul de ple-

care al diverselor demersuri proprii ştiinţei de tip galileo-newtonian nu este, ca la Aristotel, simpla observaţie empirică, ci experimentul în cuplu metodologic cu matematica. Iar tendinţa acestei ştiinţe se îndreaptă hotărât spre formulare de „legi" de expresie *matematizată*. Ceea ce se caută în primul rând este o *relaţie constantă* între anume *variabile* ale naturii. „Legea" formulează un raport constant între variaţia matematică exprimabilă a unui factor, în funcţie de variaţia matematică exprimabilă a altui factor. „Conceptele" utilizate în formularea unei „legi" redau, cu alte cuvinte, variabile în cadrul unei relaţii constante sau uneori, sumar şi sintetic, înseşi aceste relaţii constante. Galilei a examinat experimental căderea liberă a unui corp material. El enunţă „legea" de expresie matematică a căderii libere, pe care o determină ca o mişcare uniform accelerată. Legea acestei mişcări uniform accelerate este:

$$s = \frac{v}{2} t.$$

Din această ecuaţie ce determină căderea liberă a unui corp şi care exprimă o relaţie constantă de factori matematic variabili, rezultă prin simple transformări o serie de alte ecuaţii ce ne pun în situaţia de a defini pe rând aceşti factori. Ceea ce înseamnă că factorii în chestiune nu mai sunt priviţi în chip izolat. Şi într-adevăr, ei îşi dobândesc semnificaţia exactă de „variabile" numai în cadrul unei relaţii constante de expresie matematică. Formulând legea de mai sus, Galilei stabileşte aşadar o serie de concepte destinate să acopere toate variabilele ce joacă rol în relaţia constantă exprimată prin lege, dar el parvine totodată şi la conceptul nou de „mişcare uniform accelerată", concept care rezumă însăşi „legea".

Să mai examinăm şi un alt concept alcătuit în spiritul ştiinţei de tip galileo-newtonian – pe acela al „impulsului". Alcătuirea şi definiţia acestui concept se datorează lui Newton. Orice corp posedă o inerţie. Inerţia este rezistenţa cu care un corp răspunde unei încercări de a-l pune în mişcare. Newton numeşte această rezistenţă „masa" corpului. Masa este un factor de calcul, adică un concept cantitativ, ea putând fi măsurată în numere de grame. O particularitate a oricărei mişcări este „viteza". Viteza este de asemenea un factor de calcul, un concept cantitativ, ea putând fi exprimată printr-un număr fracţionar în care numărătorul indică numărul de centimetri parcurşi de corpul în mişcare, iar numitorul indică numărul secundelor

necesare pentru parcurgerea distanței în chestiune. Cu ajutorul celor două concepte, al masei (m) şi al vitezei (v), Newton constituie un nou concept, acela al „impulsului". Impulsul este masa înmulțită cu viteza ($p = m \cdot v$).

Ştiința de tip galileo-newtonian pare a tinde spre un ideal: acela de a se vedea asistată de matematică în orice demers al ei, în orice demers care, din punct de vedere metodologic, îşi are specificitatea sa. Istoria conceptului de „putere" rămâne concludentă în această privință. În fizică se operează, precum se ştie, din plin cu conceptul de „putere". Lagrange, urmând încă exemplul lui Newton, definea puterea ca o cauză care produce mişcarea unui corp sau care tinde a o produce. Este această definiție în spiritul ştiinței moderne? Henri Poincaré o crede încă de natură metafizică şi infructuoasă. Poincaré susține că o definiție, „pentru a fi utilă la ceva, trebuie să ne învețe să *măsurăm* puterea"[1].

Noi am spune că o definiție a puterii, pentru a corespunde exigențelor intrinsece ale ştiinței de tip galileo-newtonian, trebuie să determine „puterea" ca o variabilă în cadrul unei relații constante. Astfel, nu încape îndoială că definiția pe care fizicianul Kirchhoff o dădea „puterii", circumscriind-o ca produs al masei ori accelerarea, este mai exactă şi mai în spiritul ştiinței de tip galileo-newtonian. Această definiție îngăduie să măsori puterea şi, datorită ei, „puterea" devine un concept în cadrul unei „legi" de expresie matematică. Definiția lui Lagrange după care forța este cauza ce produce sau tinde a produce o mişcare este, dacă nu „metafizică", cel puțin incompletă din punctul de vedere al ştiinței de tip galileo-newtonian. Metafizică cu adevărat ar fi fost definiția puterii, dacă s-ar fi spus: „puterea" este cauza ce produce sau tinde să producă „schimbarea" unui corp. Lagrange aducea puterea cel puțin în legătură cu „mişcarea", care este un fenomen matematizabil. Lagrange se găsea deci pe drumul „matematizării" definiției în chestiune, dar ea nu s-a dus până la capăt.

Ştiința de tip galileo-newtonian nu s-a constituit dintr-odată, ci printr-un lung proces care nici astăzi nu este încheiat. La reprezentanții clasici cu numele cărora designăm acest tip de ştiință şi care degajau acest ideal de ştiință exactă din premise de o diversitate deconcertantă, ştiința nouă conținea încă o seamă de impurități. Procesul

1. Henri Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*, Teubner Verlag, Leipzig, 1906, p. 100.

de purificare nu s-a terminat nici în vremea noastră. Să reținem din cele arătate acest fapt: pe planul „legilor“, știința de tip galileo-newtonian tinde spre constituirea unor concepte care sunt sau factori relaționali în cadrul unor „legi“ de expresie matematică, sau expresii sumare ale unor asemenea „legi“. Conceptele generice de proveniență pur empirică, de felul acelora utilizate de Aristotel în fizica sa, sunt sau repudiate, sau privite cu rezervă; acestea sunt cel mult vremelnic tolerate când atari concepte nu pot fi evitate și până când vor putea fi înlocuite cu concepte de tip galileo-newtonian. Rămâne totuși o problemă deschisă dacă postulatul galileo-newtonian de a introduce în știință concepte relaționale și matematizate va putea să fie realizat vreodată cu exclusivitate. Problema aceasta o reluăm în alt capitol.

Pentru a pătrunde cât mai adânc în metodologia științei de tip galileo-newtonian, credem că este indicat să stăruim puțin asupra unui concept pe care-l socotim cu adevărat fundamental științei de tip galileo-newtonian. Ne referim la conceptul despre „mișcare“ ca stare indestructibilă prin sine însăși a unui corp material. Observația empirică ne arată tot felul de „mișcări“, rectilinii în anume limite, curbilinii, cercuale, zigzagate, fără formă – mișcări de viteză egală sau inegală cu sine și, în cele mai multe cazuri, mișcări care, odată începute, se și termină undeva. Noi înșine cunoaștem empiric mișcările corpului nostru și știm că pentru a-l menține în mișcare e nevoie de obicei de un anume efort al nostru. Aristotel a alcătuit în legătură cu ceea ce observația empirică obișnuită, dar neexperimentală, ne spune despre mișcări o seamă de concepte. Conceptele acestea sunt menite să „clasifice“ mișcările după „natura“ lor. Știm că Aristotel făcea bunăoară o distincție între mișcări „naturale“ și mișcări „silnice“. Mișcări „naturale“ ar fi acelea pe care corpurile le execută ca urmare a unei înclinări ținând de însăși natura lor. Înclinarea firească a unui corp este, potrivit concepției aristotelice, aceea de a ocupa locul său „natural“ în univers, iar acest loc „natural“ este, după felul corpurilor, când în centrul Pământului, când undeva sus, mai aproape sau mai departe de centru. În jurul nostru, singurele mișcări naturale, simple sunt cele rectilinii verticale, datorită cărora corpurile se înalță sau cad după cum sunt „ușoare“ sau „grele“. Toate celelalte mișcări din lumea terestră sunt „silnice“, adică impuse corpurilor prin constrângere de natură externă sau internă. Interesul aristotelic se învârte, precum se vede, îndeosebi în jurul unor concepte ce ar reda însăși esența

lucrurilor; cu ajutorul acestor concepte se formulează apoi, cât priveşte comportamentul corpurilor, unele „regularităţi“ de natură empirică. Empiria în sferă terestră ne arată în general că un corp în mişcare încetează odată undeva de a se mişca; aceasta fie pentru că un corp în mişcare naturală întâmpină o rezistenţă pe care n-o poate învinge, fie pentru că un corp în mişcare silnică şi-a istovit impulsul ce i s-a dat. Toate aceste concepte aristotelice privind mişcarea corpurilor, concepte de provenienţă empirică, au fost înlocuite mai târziu printr-un nou concept despre mişcare, printr-un concept care nu are nici o acoperire *directă* în empirie. Când s-a petrecut aceasta? Atunci când Galilei a enunţat principiul de bază al ştiinţei de tip galileo-newtonian, „principiul perseverenţei“*. Principiul perseverenţei! Iată cheia de boltă a întregii ştiinţe galileo-newtoniene sau, mai precis, iată ideea ce adună în sine, ca într-un focar, toată metodologia ce serveşte drept suport acestei ştiinţe. E aici vorba despre o idee care ia în răspăr toată empiria obişnuită a omului şi care, prin îndrăzneala şi noutatea ei, constituie fără îndoială cea mai genială iniţiativă în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian de la întemeierea ei până astăzi. Se făcuseră şi înainte de Galilei „experimente“ cu privire la mişcarea corpurilor. Leonardo dădea chiar târcoale ideii de chestiune, dar eşua tocmai în momentul decisiv. Pe baza experimentelor ce le efectua, Leonardo enunţa teza că un corp în mişcare tinde a-şi menţine atât direcţia, cât şi viteza iniţială în măsura în care întâmpină mai puţine rezistenţe în calea sa. Totuşi, Leonardo, ca şi înaintaşii săi, stăruie în ideea că un corp în mişcare îşi *istoveşte* la un moment dat impulsul ce l-a primit, chiar dacă n-ar întâmpina nici o rezistenţă din afară. Experimente de aceeaşi natură i-au sugerat însă lui Galilei o idee cu totul nouă. El va articula astfel ideea sa: un corp, odată pus în mişcare printr-un impuls, persevereză în această stare în aceeaşi direcţie şi-şi menţine viteza atâta timp cât o forţă din afară nu-l influenţează. Mişcarea în care se găseşte un corp ar fi o stare indestructibilă prin sine însăşi. Un corp în mişcare persevereză în aceeaşi direcţie la infinit şi-şi menţine viteza o eternitate dacă nici o putere din afară nu-l influenţează. Evident, ideea şi-a găsit enunţul în coordonate matematice de o precizie fără echivoc. Ideea trebuie examinată

* În ediţiile anterioare celor Humanitas, „principiul perseverenţei“ a fost înlocuit aici şi *infra* cu „principiul inerţiei“. La pp. 493, 529–531, 605 nota, Blaga consideră „inerţia“ echivalentă cu „perseverenţa“ în limitele mecanicii (*n.red.*).

mai de aproape, căci în raport cu spiritul ştiinţei de tip galileo-newtonian ea este nu numai una dintre cele mai caracteristice, ci intră ca o piatră unghiulară chiar în constituţia acesteia. Enunţul galilean a dat de altfel foarte mult de lucru teoreticienilor cunoaşterii. Pe ce se întemeiază această idee? Amintim încă o dată că ea nu are nici o acoperire empirică directă. Dar are oare această idee o acoperire *experimentală directă*? Nici aceasta. Am arătat de altmintrelea că ceea ce s-a putut descoperi pe cale experimentală în sensul ideii încăpuse şi pe mâinile lui Leonardo, care a putut astfel să noteze că un corp în mişcare stăruie în direcţia mişcării şi-şi prelungeşte traiectoria cu cât întâmpină mai puţine rezistenţe din afară. Enunţul lui Leonardo istoveşte concludenţa experimentelor. Menţinându-se cu stricteţe în limitele experimentale, Leonardo nici nu putea să spună mai mult. Aşa se face că Leonardo va rămâne, ca şi înaintaşii săi, la părerea că impulsul, odată primit de un corp, se istoveşte la un moment dat prin mişcarea corpului chiar dacă nu i s-ar opune nici o rezistenţă din afară. Aceleaşi observaţii experimentale i-au sugerat însă lui Galilei ideea epocală că un impuls nu se istoveşte niciodată dacă corpul în mişcare nu întâmpină nici o rezistenţă. Ideea galileană depăşeşte observaţiile pur experimentale; în orice caz, ea nu are o acoperire experimentală *directă*. Ideea a fost numai „sugerată" de fapte experimentale; ea este însă, prin toate caracteristicile ei, o născocire genială a lui Galilei, o născocire, fireşte, în cadrul unor coordonate aparţinând spiritului matematic, acelui spirit matematic care face cupluri metodologice cu observaţia, cu experimentul şi cu puterea de abstracţie şi de construcţie pe planul propriu formulării unor „legi" ca tot atâtea procedee proprii ştiinţei fizicale de tip nou. Că ideea nu are o acoperire empirică şi experimentală *directă* este lesne de arătat, dacă mai e nevoie de aşa ceva. N-avem decât să încercăm să producem pe cale experimentală o mişcare în sensul postulat de principiul perseverenţei. Întru realizarea unui asemenea experiment direct probant, suntem nevoiţi să imaginăm condiţii care de care mai cu neputinţă. Experimentul ar trebui să fie de proporţii cosmice şi aranjat ca atare de un spirit demiurgic. O condiţie prealabilă în vederea realizării experimentului în chestiune ar fi ca Demiurg să desfiinţeze printr-un act magic întregul univers, dar aşa ca să rămână totuşi în fiinţă spaţiul şi timpul, de asemenea şi un *punct material* în mişcare de translaţie, în mişcare având o viteză determinată în momentul

desfiinţării universului. Se cere realizarea unui experiment fizical în vederea unei verificări „ştiinţifice". Pentru atari operaţii, Demiurg va avea fireşte nevoie mai întâi de un corp absolut rigid, de o riglă infinită fixabilă în spaţiu; în al doilea rând, el ar avea nevoie de un cronometru absolut şi apoi, presupunând că punctul material nu emite lumină (căci numai aşa acesta poate fi „punct" material), Demiurg ar mai avea nevoie şi de lumină, pentru a ţine sub observaţie punctul material în mişcare. În modul acesta, şi numai astfel, se creează condiţiile necesare unei observaţii experimentale care ar permite producerea fenomenului destinat să confirme în chip direct principiul perseverenţei. Mişcarea punctului material va fi însă de acum influenţată, dacă nu de materia universului anulat, atunci chiar de mijloacele materiale ale experimentului fizical, adică de riglă, de cronometru şi de lumina pe care Demiurg o utilizează la observarea exactă a punctului material în mişcare. Un experiment fizical menit să verifice direct principiul perseverenţei devine astfel chiar şi teoretic *principial* imposibil. Un atare experiment rămâne principial imposibil chiar dacă am presupune că experimentatorul nu ar fi un om, ci un spirit demiurgic.

Ce înseamnă aceasta?

Aceasta înseamnă, nici mai mult, nici mai puţin, decât că ideea în chestiune poate avea în fapt cel mult o acoperire experimentală *indirectă*. Ideea figurează însă în fruntea fizicii de tip galileo-newtonian. Neavând o acoperire experimentală directă, ea figurează aici ca un „postulat". Ideea nu este aşadar străină de experiment, dar pe cale experimentală ea nu poate fi probată în chip direct. Sau, altfel spus, ideea aceasta se sprijină pe fapte experimentale în a căror interpretare *teoretică* se face uz chiar de ea. Analizat în perspectiva condiţiilor ce ar putea să stea la baza sa, principiul perseverenţei ni se revelează ca un element de descifrare chiar a faptelor experimentale care sunt invocate ca probe ale sale. Intervine aici din punct de vedere metodologic oareşicare învârtire în cerc: o „licenţă", una din licenţele cu care porneşte la drum ştiinţa de tip galileo-newtonian. Fără îndoială că nici Aristotel şi nici spiritul grec în general n-ar fi admis o atare „licenţă" metodologică ca punct de plecare al ştiinţei. Dar Galilei şi-a permis-o, şi drumul de triumfuri al ştiinţei de tip nou, care ţine acum de mai bine de trei sute de ani, legitimează din plin spiritul cu care s-a pornit la drum. Referindu-ne nu numai la cele

arătate cu privire la principiul perseverenței, ci și la cele arătate în general cu privire la teoretizarea pe plan de „legi“, putem spune în concluzie că știința de tip galileo-newtonian se constituie în virtutea unor coordonate și metode care prilejuiesc apariția unor *concepte relaționale* sau a unor concepte ce rezumă în sine relații, concepte ce nu au totdeauna o acoperire empirică directă. Despre atari concepte fără acoperire empirică se poate spune că servesc la *descifrarea empiriei*, întrucât se presupune despre ele că ar corespunde unor factori prezenți în fenomenalitate în chip *ascuns*, iar nu fățiș. Conceptele la care parvine și de care face uz fizica antică sunt de altă natură; ele sunt „generice“, clasificatoare și au o directă, fățișă legătură cu empiria.

Să ne îndreptăm acum atenția spre un alt plan de „teoretizare“, propriu atât științei de tip antic, cât și științei de tip galileo-newtonian. Ne gândim la acel plan, ținând de adâncimile secrete ale existenței, întru revelarea căruia se utilizează nu atât concepte abstracte, cât concepte-imagini. E vorba despre un plan transempiric, despre un strat, despre o dimensiune mai profundă a existenței în care, cel puțin în condiții naturale, nu se poate pătrunde în chip direct nici pe calea simțurilor și nici prin concepte abstracte extrase de-a dreptul din empirie. Singure, „conceptele-imagini“ construite *teoretic* și ajustate printr-o seamă de trucuri ingenioase oferă șanse în vederea unui acces în această transempirie. Aceste concepte-imagini sunt alcătuite de obicei după chipul unor imagini ce aparțin empiriei, adică regiunii simțurilor, dar ele sunt întrebuințate întru lămurirea unor aspecte mai adânci ale fenomenelor empirice. Exemplele la care ne referim întru ilustrarea situației vor da desigur un conținut concret procedeului ce intenționăm să-l circumscriem. Termenul de „ipoteză“ a avut în cursul timpurilor diverse semnificații. În logica curentă, „ipoteticul“ este un epitet ce indică gradul de incertitudine sau simpla probabilitate a unei presupuneri oarecare. Dar termenul de „ipoteză“ se întrebuințează în teoria cunoașterii și în teoria științei și într-un sens mai restrâns. Prin „ipoteză“ se înțelege de astă dată tocmai o plăsmuire, teoretică în orice caz, care, aspirând să dezvelească aspecte aparținând regiunii transempirice a existenței, se servește în acest scop, în primul rând, de *concepte-imagini*. O asemenea restrângere a sensului ce se acordă termenului de ipoteză nu este străină de împrejurarea că tocmai presupunerile ce se emit cu privire la această

regiune mai secretă a existenţei, unde se avansează printr-un proces de aproximări progresive, conţin un grav coeficient de incertitudine, fiind supuse astfel unor frecvente modificări şi corecturi. Ne găsim aici într-o regiune de acută instabilitate a actelor teoretice. Dar pentru identificarea acestui mod *ipotetic*, cât şi a regiunii la care se referă teoretizarea prin „concepte-imagini“, să apelăm la exemple din istoria ştiinţei. De la Aristotel până la Goethe, de la Newton până la reprezentanţi ai microfizicii actuale, sunt legiune cercetătorii care şi-au pus problema „culorilor“. S-a remarcat dintotdeauna diversitatea culorilor în natură. Şi încă din timpul filozofiei ioniene, culorile au devenit o problemă pentru spiritul scrutător al omului. S-au făcut şi experimente în legătură cu condiţiile în care apar şi dispar culorile. „Culorile“ sunt fenomene. Cum se explică aceste fenomene? Nu există oare în dosul empiriei un proces mai simplu, mai adânc care să îngăduie o reducţie a infinitei diversităţi? Credinţa în posibilitatea unei reducţii teoretice a diversităţii fenomenale a fost totdeauna o premisă tacită a cercetărilor. Sub auspiciile unei atari premise s-au făcut cercetări în diferite sensuri şi în legătură cu culorile. Din istoria ştiinţei ne sunt cunoscute îndeosebi două teorii cu privire la natura culorilor. Rumoarea unei pasionate dispute planează încă în jurul lor. Ambele teorii operează cu concepte-imagini. Teoriile în chestiune se mişcă însă în multe privinţe pe linii adverse. Cititorii au ghicit desigur că interesul ne este reţinut de teoria lui Newton şi de teoria lui Goethe cu privire la culori. Newton profesa că lumina albă ar fi un fenomen compus din toate razele divers colorate ale spectrului. Potrivit concepţiei aceluiaşi fizician, lumina însăşi ar fi de natură „corpusculară“, adică o substanţă compusă din particule minuscule, imperceptibile ca atare, care diferă totuşi prin mărimea lor. Lumina roşie e alcătuită din particule mai mari decât cele ale luminii verzi, lumina verde din particule mai mari decât cele ale luminii violete. Considerate pe un plan mai adânc al existenţei, dincolo de empiria imediată, culorile ar fi deci diferite, nu *calitativ*, ci *cantitativ*, întrucât ele s-ar deosebi numai prin mărimea particulelor alcătuitoare. Spre a-şi explica o seamă de fenomene cromatice şi optice, Newton recurge, cu alte cuvinte, la o reducţie teoretică a diversităţii fenomenale cu ajutorul conceptului-imagine al „particulelor“ de lumină (de diverse mărimi). Acest concept-imagine îşi are desigur originea în empiria simţurilor unde se pot surprinde tot felul de

„particule“ materiale. În cazul de față, conceptul-imagine (al „particulelor“ de lumină) vrea să lămurească ceva ce pare a fi de natură pur calitativă (culorile). Newton încearcă să elucideze prin conceptul-imagine (al particulelor) fenomene (culori) care aparent sunt în dezacord cu acest concept-imagine. Numai datorită unui întreg eşafodaj teoretic, Newton reuşeşte să aducă într-un acord (indirect) fenomenele empirice (culorile) cu conceptul-imagine în chestiune (al particulelor de diferite mărimi). Eşafodajul teoretic implică stratificarea în adâncime, pe diverse planuri, a existenței. Numai această stratificare face cu putință acordul indirect între fenomenele empirice şi conceptul-imagine ca presupus substrat al fenomenelor empirice. La rândul său, Goethe a teoretizat şi el asupra culorilor. El găseşte că „lumina albă“ şi „întunecatul“* ar da, prin combinarea lor în diverse condiții sau în divers dozaj, diferitele culori. Cert, lumina albă şi întunecatul au în angrenajul teoriei goetheene rolul unor concepte-imagini. Aceste concepte-imagini sunt desigur de proveniență empirică, dar şi la Goethe ele sunt utilizate teoretic pe un plan mai adânc al existenței, şi anume cu intenția bine definită de a lămuri diversitatea imensă a culorilor empirice. Culorile empirice se găsesc evident în dezacord cu conceptele-imagini cu ajutorul cărora Goethe îşi clădeşte teoria culorilor. Dar Goethe va recurge şi el la un întreg eşafodaj teoretic spre a stabili un acord indirect între empirie şi conceptele-imagini în discuție, iar din acest eşafodaj teoretic face parte în primul rând stratificarea în adâncime a existenței.

Dar pentru ilustrarea teoretizării ipotetice ce recurge la concepte-imagini, se pot cita nenumărate exemple din istoria ştiinței. Huygens, când reduce toate fenomenele luminii la conceptul-imagine al „undelor de eter“, teoretizează cu elemente conceptual-imaginare pe un plan transempiric mai profund al existenței. Descartes, când încearcă să explice mişcarea planetelor în jurul Soarelui cu ajutorul unor „vârtejuri cosmice de eter“, teoretizează printr-un concept-imagine. Dalton, când explică legea raporturilor proporționale în procesele de combinare a elementelor chimice prin teoria „atomilor“, recurge la un concept-imagine. La fel procedează fizicienii actuali care, pentru a lămuri diverse fenomene, se servesc de cutare sau cutare „model

* În edițiile anterioare celor Humanitas, termenul „întunecat“ a fost înlocuit aici şi *infra* cu „întuneric“. La pp. 627 şi 628, Blaga opune „întunecatul“ „luminosului“ şi „întunericul“ „luminii“ (*n.red.*).

atomic“, imaginat când în sens „corpuscular“, când în sens „ondulatoriu“, sau imaginat, după nevoie, atât corpuscular, cât şi ondulatoriu.

În gândirea pe care într-un sens mai larg o putem numi „ştiinţifică“, atât antică, cât şi modernă, întâlnim aşadar chiar de la început, şi anume în gândirea ioniană, un procedeu explicativ în virtutea căruia multiplicitatea, diversitatea empirică, e supusă unei reducţii la un factor mai fundamental, transempiric. Ionienii reduc în acest chip totul la „apă“, la „aer“, la „foc“. Mai târziu, Aristotel, pentru a-şi explica fenomenele cromatice, încerca o reducţie la faptul pretins mai fundamental al combinării albului şi negrului, iar în timpuri moderne un Teofrast, Robert Boyle sau Goethe teoretizează în acelaşi fel. E vorba în procedeul explicativ în chestiune despre o reducţie a unui material empiric multiplu şi variat la concepte-imagini unificatoare, mai simple. Notăm că procedeul explicativ asupra căruia stăruim apucă încă din timpuri vechi, şi anume chiar în gândirea greacă, pe două drumuri, prin ceea ce se pregătesc de fapt două tipuri diferite de gândire ştiinţifică. Reprezentantul clasic al unuia din aceste drumuri devine Aristotel, reprezentantul celui de-al doilea drum este Democrit. Căci şi în „atomistica“ lui Democrit avem de-a face cu o „reducţie“; multiplicitatea calitativă a empiriei apare aici redusă la un concept-imagine unificator, mai simplu: la „atomi“ sau la particule indivizibile despre care se presupune că prin amestec, prin îmbinare şi dezbinare produc toate fenomenele. Orice schimbare „calitativă“ apare în această perspectivă redusă la mişcare de corpuscule invizibile. Pe unul din drumurile pe care apucă teoretizarea, reducţia are loc de la *calităţi* la alte *calităţi* care sunt privite ca fiind mai simple, mai fundamentale; pe al doilea drum care poate fi urmărit de la Democrit până în ştiinţa de tip galileo-newtonian, *reducţia* are loc de la „*calităţi*“ la concepte-imagini de natură „cantitativă“. Dacă la Democrit procedeul în discuţie nu apare încă îmbinat cu matematica, la Newton–Huygens–Dalton procedeul se îmbină cu matematica. Iată încă o dată intervenind în constituirea ştiinţei de tip galileo-newtonian *suprametoda* ştiută: procedeul *reducţiei* la concepte-imagini este admis în ştiinţa de tip modern (galileo-newtonian) numai în acel mod al său care este susceptibil de o îmbinare cu matematica; celălalt mod, deşi „raţional“, este eliminat sau doar provizoriu tolerat.

Să se rețină că în actele de *teoretizare* cu ajutorul unor concepte-imagini este vorba despre un proces net, distinct de teoretizare *abstractă* pe planul „legilor". Prin actele de teoretizare abstractă se stabilesc *concepte* pur şi simplu, şi aceasta fie în sensul ştiinţei de tip aristotelic, fie în sensul ştiinţei de tip galileo-newtonian; că cele două moduri de „teoretizare", adică cel *abstract* şi cel *imaginar*, se combină de obicei atât în ştiinţa de tip aristotelic, cât şi în ştiinţa de tip galileo-newtonian se înţelege de la sine – totuşi, sub raport logic şi metodologic, cele două moduri de teoretizare, adică teoretizarea pe plan de „legi" prin *concepte* şi teoretizarea pe plan transempiric cu ajutorul unor *concepte-imagini*, trebuie clar separate.

În legătură cu teoretizarea prin concepte-imagini, mai avem încă o seamă de observaţii de făcut. S-a văzut că şi în gândirea ştiinţifică antică se recurgea adesea la acest mod. Rămâne totuşi de remarcat că în gândirea antică teoretizarea „imaginară" intervenea ca un procedeu separabil într-un ansamblu de alte procedee, câtă vreme în ştiinţa de tip galileo-newtonian acest mod apare numai în cuplu metodologic cu *matematica*. În ştiinţa de tip galileo-newtonian, se recurge numai la concepte-imagini susceptibile de o îmbinare cu matematica. „Corpusculele" la care Newton reduce lumina sunt mai „mari" sau mai „mici", deci măsurabile, deci matematizabile. „Undele de eter" imaginate de Huygens sunt mai „lungi" sau mai „scurte", deci măsurabile, deci matematizabile. „Atomii" chimiei fizice actuale au un mai mare sau mai mic număr de electroni prin ceea ce ei sunt direct matematizabili. Faţă de această situaţie, rămâne un fapt că teoretizarea prin concepte-imagini nu face cuplu cu matematica nici în fizica lui Aristotel, nici în teoria culorilor a lui Goethe. Fizica lui Aristotel recurge, pentru a lămuri mişcarea „naturală" a corpurilor terestre, la conceptul-imagine de natură psihologică a nostalgiei „locurilor naturale". Iată un concept-imagine, o ipoteză care în nici un fel nu admite o conjugare cu matematica. Goethe, pentru a explica diversitatea infinită a fenomenelor cromatice, propune ipoteza combinării în felurit dozaj şi în diverse condiţii a luminosului cu întunecatul. Ne găsim şi de astă dată în faţa unei ipoteze ce refuză orice tratament matematic. Nu e lipsit de interes să amintim că în Antichitate s-a ajuns totuşi uneori şi la o teoretizare „imaginară" care ar fi îngăduit o matematizare: în atomistică. Nici autorii atomisticii, nici urmaşii lor din Antichitate nu s-au gândit însă nici un moment

să procedeze la o ajustare în sens matematic a ipotezei în chestiune. Un singur exemplu antic s-ar putea cita când, incidental, teoretizarea *imaginară* se conjugă cu perspectiva matematică: ne gândim la teoria corpusculară a lui Platon cu privire la natura intimă a celor cinci „elemente": apă, aer, foc, pământ şi eter.

În tratatele de logică s-a relevat de atâtea ori importanţa metodei analogiei în procesul de dezvoltare a „cunoştinţelor" ce le putem achiziţiona cu privire la fenomene şi la substraturile lor. Capitolul despre „analogie" al logicii mai îngăduie oareşicare dezvoltări. Metoda analogiei şi-a găsit o aplicare din cele mai rodnice în legătură cu cele mai înalte aspiraţii ale spiritului doritor de cunoaştere. Metoda analogiei joacă un rol capital în orientări adesea chiar diametral opuse ale spiritului, căci o descoperim atât în plăsmuirile mitice, cât şi în teoretizarea ştiinţifică. Nu este cazul să luăm în dezbatere aici toate chestiunile ce le ridică metoda analogiei. Vom releva numai câteva aspecte ale ei.

Oricine s-ar ocupa câtuşi de puţin de aceste probleme ştie foarte bine că orientarea noastră în lume şi în viaţă n-ar fi cu putinţă, nici chiar în zone foarte restrânse, dacă nu ne-am călăuzi la fiecare pas de metoda analogiei. Procedeul intervine chiar şi în cele mai simple relaţii cotidiene ale noastre cu semenii şi cu mediul înconjurător. Manifestările semenilor le interpretăm în analogie cu fapte cu care ne-am familiarizat prin experienţa noastră intimă, personală. Se ştie apoi în ce măsură copilul şi primitivul interpretează cel mai adesea şi fenomenele naturii în acelaşi chip, proiectând într-un fel debordant experienţa sa intimă asupra lumii înconjurătoare. Cea mai veche dintre cosmologiile ce ne-au rămas din culturile arhaice, şi anume cea babiloniană, oferă un exemplu de aplicare paroxistă a „analogiei". În cosmologia babiloniană, lumea este imaginată ca având trei ceruri suprapuse planului terestru, dar aceste ceruri sunt închipuite după chipul şi asemănarea lumii pământeşti; despre orice lucru şi fiinţă, şi chiar despre configuraţii geografice precum ţări, fluvii şi cetăţi care se găsesc pe pământ, se presupune că şi-ar avea „corespondentul" în fiecare din cele trei ceruri. Tendinţa de a se interpreta lumea necunoscută de-a dreptul în analogie cu lumea concretă cu care se ia contact prin simţuri a fost suficient subliniată atât cât priveşte copiii şi primitivii, dar şi cât priveşte culturile arhaice. De altmintrelea, ima-

ginația mitică și poetică s-a alimentat din plin la izvoarele „analogiei“ în toate vremurile.

În momentul când gândirea greacă inițiază întru cunoașterea lumii procedee și orientări de natură mai rațională și mai științifică, se reformează, printre altele, și logica „analogiei“. Nu se renunță, cum poate că s-ar bănui la întâia vedere, câtuși de puțin la „analogie“ ca procedeu de lărgire a cunoștințelor umane, dar procedeul e ținut în anume limite. Când gânditorii greci caută să pătrundă în secretele de configurație, de articulație sau de componență, de structură ale universului, ei nu mai recurg global la o pretinsă analogie ce ar exista între lumea terestră și ceruri. Această analogizare concretă, plastică, însuflețită și de proporții cosmice, în cadrul căreia lucrează de obicei imaginația mitică, încetează cu timpul de a îndruma gândirea scrutătoare a omului. Totuși, gândirea va recurge la analogie ca la un procedeu permanent rodnic al cunoașterii. Când Platon încearcă să-și lămurească sieși de ce un corp în mișcare, precum ar fi o piatră în mișcare, se oprește la un moment dat, el va exploata în spiritul unei analogii animiste anume date de experiență intimă: piatra se oprește fiindcă „s-a ostenit“. În fizica lui Aristotel, de asemenea, se mai face uz de această analogie animistă, și anume în acele teze care vorbesc despre nostalgia corpurilor materiale spre locurile lor naturale. Piatra lăsată să cadă liber va năzui spre centrul Pământului ca paserea spre cuibul ei. Analogia animistă care, ca procedeu de cunoaștere, deținea locul de frunte în gândirea mitică nu mai apare la Platon și la Aristotel decât ținută în frâu de idealuri de cunoaștere ce implică și alte procedee mai relevante. La Platon și la Aristotel, părerile și ipotezele ce se alimentează încă la izvoarele analogiei animiste apar ca simple enclave în cadrul unor sisteme de gândire ce pun accentul pe alte procedee, și anume la Platon pe ideația vizionară sau pe matematică, iar la Aristotel pe degajarea conceptelor generice din empirie. Neapărat că această accentuată îndrumare a spiritului „analogic“ în limitele unei ideații vizionare (ca la Platon) sau pe temeiuri *empirice-conceptuale* (ca la Aristotel) înseamnă, din punctul de vedere al cunoașterii raționale, un progres față de felul fantastic în care spiritul analogic se dezlănțuie în cosmogoniile mitice și arhaice. Îndeosebi procedeul aristotelic, care caută pe cât cu putință să stabilească „analogii“ *empirice* între lucruri, reprezintă un important pas de pozitivare a spiritului analogizant.

În teoriile speculative ale filozofiei greceşti, descoperim şi un alt mod de întrebuinţare a „analogiei“. Speculaţia a deschis perspective largi asupra aspectelor ascunse ale lumii empirice. Desfăşurarea istorică a gândirii dovedeşte îndeajuns că, îndrumându-se spre revelarea secretelor mai profunde ale existenţei, teoria nu s-a putut lipsi de procedeul analogiei. Platon s-a văzut la un moment dat pus în situaţia de a încerca să-şi lămurească stările de agregare ale materiei. Cu privire la constituţia intimă a celor cinci „elemente“ (pământul, apa, aerul, focul, eterul) care reprezintă tot atâtea stări de agregare ale materiei, Platon propune ipoteza că pământul (adică toate corpurile „solide“) ar fi compus din minuscule „cuburi“ invizibile, câtă vreme celelalte „elemente“ s-ar alcătui din mici corpuri geometrice, regulate (octaedri, icosaedri etc.), care se apropie cu atât mai mult de înfăţişarea sferei, cu cât elementele sunt mai mobile şi mai inconsistente. Evident, prin această teorie Platon susţinea *eo ipso* existenţa unor analogii secrete între lucruri. Un corp solid, oricât s-ar deosebi de un al doilea corp solid, are o analogie secretă cu acesta din urmă; oricât de neasemănătoare ca aspect, cele două corpuri „solide“ ar fi deopotrivă „compuse“ din minuscule, invizibile „cuburi“. Nu încape îndoială că punctul de plecare al teoriei lui Platon cu privire la componenţa corpusculară a elementelor şi cu privire la stările de agregare trebuie căutat în atâtea observaţii empirice curente care arată că un ansamblu de „cuburi“ prezintă o „soliditate“ mai vădită decât un ansamblu de icosaedri sau de mici sfere. Teoria lui Platon are implicaţii de „analogie“, şi anume de „analogie“ care nu mai este „animistă“ şi care, prin urmare, nu mai are nimic de-a face cu concepţiile „mitice“. Teoria lui Platon cu privire la componenţa intimă a „elementelor“ depăşeşte categoric spiritul analogicist propriu plăsmuirilor mitice.

Spiritul analogiilor, aşa cum îl descoperim în concepţiile mitologice despre lume sau în cosmologiile arhaice (egipteană, babiloniană, chineză), a suferit aşadar o întâie reformă datorită filozofiei şi gândirii ştiinţifice greceşti. Aici analogia animistă se mai întrebuinţează, dar pe o scară mai redusă şi în condiţii impuse cunoaşterii de alte metode. Şi aici apare şi un mod cu totul „neanimist“ al analogiei (de exemplu în teoria corpusculară a lui Platon cu privire la stările de agregare).

Concomitent cu înjghebarea ştiinţei de tip galileo-newtonian, are loc o nouă reformă în logica analogiei. Reforma se realizează în două

sensuri. Întâiul în legătură cu o nouă orientare a interesului științific, al doilea în legătură cu conjugarea cu matematica. Câteva cuvinte despre întâiul sens al reformei în chestiune. Accentul interesului științific se deplasează de la descoperirea analogiilor empirice învederate între lucruri, între fenomene spre descoperirea analogiilor *secrete* între acestea. În acest proces intervine un nou criteriu, absent în gândirea antică: se caută anume analogia *secretă* între fenomene care aparent sunt disanalogice. Gândirea antică caută adesea analogii secrete între lucruri, dar totdeauna pe temeiul unor analogii empirice între ele. Oamenii de știință moderni aduc o îndrăzneală de altă calitate: ei postulează adesea analogii secrete chiar și acolo unde, în chip aparent, empiric, avem de-a face cu evidente disanalogii, uneori chiar cu disanalogii împinse până la contrarietate. Newton bănuiește o analogie secretă între mișcarea Lunii în jurul Pământului și căderea unui corp material la pământ. Privind lucrurile strict empiric, Luna nu „cade“ la pământ; și totuși, Newton descoperă în mișcarea Lunii o componentă echivalentă „căderii“. Istoria științei de tip galileo-newtonian, de la formularea teoriei gravitației până la enunțarea teoriei relativității generalizate a lui Einstein, abundă în exemple care ilustrează această aspirație gravă, susținută spre descoperirea „analogiilor“ *secrete* dintre fenomene, procese, lucruri, în ciuda „disanalogiilor“ *empirice* dintre ele.

Și acum câteva cuvinte despre al doilea sens al reformei spiritului analogizant. În știința de tip galileo-newtonian, aplicarea procedeului analogiei este condiționată în sensul unei restricții impuse de altfel aici tuturor metodelor: procedeul analogiei își dobândește aici valabilitatea și eficiența numai în cuplu cu matematica. În gândirea științifică de tip galileo-newtonian, spiritul analogizant operează pe de o parte mai generos, pe de altă parte mai condiționat decât în gândirea științifică antică. În știința de tip galileo-newtonian întâlnim acest procedeu în cuplu metodologic cu matematica atât în actele de teoretizare pe planul „legilor“, cât și în actele de teoretizare „imaginară“ pe plan „ipotetic“. Câteva decenii înainte de Newton și Huygens, italianul Grimaldi descoperea în domeniul opticii difracția luminii și fenomenul interferenței. Când pentru explicarea acestor fenomene fizicianul italian propunea ipoteza „ondulațiilor“, rostea unul din gândurile cele mai rodnice ce s-au ivit vreodată în istoria științei.

Grimaldi postula o *analogie* secretă între lumină şi fenomenul material al „undelor“, şi aceasta în pofida tuturor disanalogiilor aparente, empirice ce există între lumină şi undele materiale observabile în natură. Ipoteza lui Grimaldi se schiţa viguroasă în spiritul ştiinţei de tip modern. Ipoteza avea un profil cu totul modern, de o parte prin aceea că indica cu toată îndrăzneala o analogie secretă dincolo de aparente disanalogii, de altă parte prin aceea că imaginea „undelor“ ce constituie însuşi nucleul ipotezei se dovedea susceptibilă de o foarte amplă „matematizare“.

În Antichitate, omul vedea în teorie o finalitate a cunoaşterii. Omul „teoretizant“ era supremul mod de existenţă la care, potrivit concepţiei lui Aristotel, se poate ridica o fiinţă terestră. În ce măsură se aprecia în Antichitate atitudinea „teoretizantă“, ca atribut distinctiv al omului, rezultă şi din aceea că Aristotel concepea chiar şi Fiinţa Divină ca o existenţă „teoretizantă“ într-o formă supremă: Dumnezeu era pentru el „gândirea gândirii“. Împrejurarea că în Antichitate se exalta valoarea „teoriei“ pe plan metafizic, unde aceasta nici nu poate fi verificată în chip direct, nu e lucru de mirat dacă se ţine seama de structura şi înclinările spiritului grec; simptomatic pentru atitudinea funciar „teoretică“ a spiritului grec rămâne însă faptul că în Antichitate nu se procedează la *verificări practice* prin observaţie sau experiment nici în cazul unor idei care erau oarecum *făcute* să fie supuse unei atari verificări. Se ştie astfel că în Antichitate s-a ajuns la o seamă de rezultate ştiinţifice, uneori cu totul uluitoare cât priveşte aproximarea realităţii. Eratostene, ca să dăm un exemplu edificator, a izbutit cu mintea sa combinatorie să calculeze pe un plan de pură teorie, totuşi aproximativ just, circumferinţa Pământului. Nimeni în Antichitate nu s-a gândit însă să procedeze la o verificare prin experienţă a rezultatelor obţinute pe cale teoretică. Antichitatea se mulţumea într-adevăr cel mai adesea cu atitudinea spectacular-teoretică. Evident, nu s-ar putea spune că timpurile moderne ar aprecia „teoria“ mai puţin decât anticul grec. Din contră, din cele ce am avut ocazia să arătăm, s-a putut vedea cât de îndrăzneţ se detaşează teoria modernă de simpla empirie, dacă comparăm situaţia cu cele ce se petreceau în Antichitate, şi s-a putut vedea pe ce drumuri de neconceput pentru gânditorul antic apucă de atâtea ori ştiinţa de tip galileo-newtonian care nu se sperie să ia cu teoriile ei de-a dreptul în răspăr empiria.

Că în acelaşi timp ştiinţa de tip galileo-newtonian se dovedeşte atât de preocupată de a-şi „verifica“ ideile, teoriile, ipotezele pe cale empirică şi experimentală, direct sau indirect, este un fapt incontestabil, un fapt care se înţelege însă aproape de la sine dacă ne amintim că acest tip de ştiinţă tinde spre o expansiune metodologică maximă. Toate metodele de cercetare sunt acceptate în ştiinţa de tip galileo-newtonian, cu condiţia să fie susceptibile de a face de fiecare dată cuplu cu matematica. Cu această condiţie, se va acorda şi „verificării experimentale“ a rezultatelor teoretice obţinute pe toate celelalte căi o atenţie de o vigoare până la care spiritul antic n-a fost în stare să se ridice. „Verificarea experimentală“ are, ca tendinţă desigur, legături cu atitudinea *practică* a omului modern. Verificarea experimentală a unor gânduri „teoretice“ este calea cea mai sigură care-l duce pe om la dominarea naturii prin teorie. Verificarea metodică pe cale experimentală a gândurilor teoretice este în fapt o verificare a potenţialului de „practicitate“ inerent ştiinţei de tip galileo-newtonian.

Neapărat că atât ştiinţa de tip antic, cât şi ştiinţa de tip galileo-newtonian îngăduie o prevedere a faptelor. Am notat în marginea fizicii lui Aristotel că această „ştiinţă“ fixează într-adevăr unele reguli empirice cu privire la comportamentul lucrurilor. Regulile empirice nu arată ce se întâmplă cu lucrurile la care ele se referă în toate *cazurile*, dar ele arată ceea ce în condiţiile empiriei umane obişnuite se întâmplă cel mai adesea. În limitele unor *„probabilităţi“*, se poate deci „prevedea“ şi cu ajutorul fizicii aristotelice. „Previzibilitatea“ faptelor sporeşte însă dintr-odată enorm în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian. Acest spor uriaş de „previzibilitate“ se explică prin diferenţa de structură dintre ştiinţa de tip galileo-newtonian şi ştiinţa antică. Dat fiind că metodele admise în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian sunt încorporate acesteia numai sub forma unor cupluri cu matematica, însăşi previzibilitatea faptelor ia un aspect matematic. Să ne înţelegem. În cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian avem de-a face cu previzibilitatea a două feluri de fapte. Este vorba mai întâi despre „fapte“ care se prevăd în virtutea chiar a relaţiilor constante rostite sub formă de „legi“ de înfăţişare matematică. E firesc ca aceste „legi“, care prin natura lor aspiră să fixeze relaţii *constante* între factori variabili ai naturii, să permită o previzibilitate a faptelor, o previzibilitate de un mai înalt grad de stringenţă decât este aceea ce o poate avea previzibilitatea faptelor în perspectiva unor simple reguli

empirice foarte aproximative, de tipul celor ce le găsim în fizica aristotelică. Dar mai este vorba în al doilea rând şi de o altă posibilitate, despre previzibilitatea unor „fapte noi“ care se deduc dintr-o „teorie“, adică dintr-un întreg ansamblu de legi şi ipoteze. Asemenea fapte noi, deduse mai întâi în chip „teoretic“ din premise date, cer natural o „verificare“, iar aceasta se face pe cale experimentală. O verificare cu rezultat pozitiv a unor fapte noi poate fi socotită ca un argument în favoarea „teoriei“ din care s-au dedus faptele noi; o verificare cu rezultat negativ este un argument în dezavantajul teoriei. Este dată aşadar pe de o parte posibilitatea unei previzibilităţi de înalt grad de certitudine a faptelor ce se găsesc implicit cuprinse în termenii unei „legi“. Şi este dată pe de altă parte posibilitatea unei previzibilităţi de fapte noi, ca atare ignorate în condiţiile de constituire a unei „teorii“. Gradul de certitudine propriu acestui mod de previzibilitate depinde exclusiv de valoarea în sine a „teoriei“. O „teorie“ este cu atât mai valabilă, cu cât îngăduie mai multe şi mai certe previzibilităţi în ambele sensuri. În orice caz, istoria ştiinţei, mai ales a ştiinţei de tip galileo-newtonian, abundă în exemple ce dovedesc frecvenţa acestor moduri de previzibilitate. Teoriile, regulile, ipotezele pe care le-a promovat ştiinţa de tip antic nu sunt nici ele străine de aceste posibilităţi de a „prevedea“, dar previzibilitatea pe linia regulilor empirice şi previzibilitatea faptelor noi deduse teoretic nu ating în ştiinţa de tip antic nici pe departe gradul de stringenţă pe care aceleaşi moduri de previzibilitate le obţin în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian. Ca mărturie a celor spuse, să citām „faptele noi“ pe care un Hertz le-a produs şi le-a verificat pe cale experimentală în perspectiva teoriei lui Maxwell cu privire la fenomenele electromagnetice. Să ne gândim la descoperirea atâtor elemente chimice noi prevăzute cu uluitoare exactitate în atâtea dintre particularităţile lor pe baza sistemului periodic al lui Mendeleev. Sau, în legătură cu unele isprăvi mai recente ale ştiinţei, să amintim efectul Compton care putea să fie prevăzut pe temeiul teoriei fotonilor a lui Einstein; să ne gândim la comportamentul „ondulatoriu“ al electronilor, efect ce a fost prevăzut în perspectiva mecanicii ondulatorii a lui de Broglie.

Unul din aspectele fundamentale ale „suprametodei“ de care ştiinţa de tip galileo-newtonian pare dominată în procesul ei de constituire şi de dezvoltare este aşadar, fără de nici un echivoc, reglementarea într-un sens determinat a expansiunii metodologice, ce caracterizează aspiraţiile intime ale acestei ştiinţe. Ştiinţa de tip galileo-newtonian

se străduieşte să-şi asimileze cât mai multe metode cu putinţă, dar nu admite în limitele ei decât încorporarea acelor metode care pot forma cupluri cu matematica. Raportul dintre ştiinţa de tip galileo-newtonian şi matematică urmează deci să fie precizat în perspectiva „suprametodei“ care reglementează expansiunea metodologică a acesteia prin încorporarea mereu lărgită de „cupluri metodologice“ în care matematica intră de fiecare dată ca un factor necesar al cuplului. Roger Bacon (secolul al XIII-lea), care a anticipat în multe privinţe ştiinţa de tip modern, a fost cel dintâi gânditor medieval care a subliniat atât necesitatea „experimentului“, cât şi importanţa matematicii pentru ştiinţa despre natură. El afirma: „*Sine experientia nihil sufficienter sciri potest*“* – şi, în afară de aceasta, el susţine că matematica este poarta şi cheia celorlalte ştiinţe. Credinţa lui Roger Bacon cu privire la importanţa matematicii pentru celelalte ştiinţe pluteşte în vag. Ea este similară în multe privinţe credinţei lui Platon că fără geometrie nu se poate intra în ţinuturile filozofiei. Mai târziu, un Leonardo dădea un profil mai precis postulatului că nici o cunoştinţă nu devine certă decât prin aplicarea matematicii asupra observaţiei prin simţuri. Leonardo mai exprima şi ideea necesităţii, a determinismului mecanic în natură, pentru ca în perspectiva aceasta „mecanica“ să-i apară ca un „paradis“ al ştiinţelor matematice. Ştiinţa de tip galileo-newtonian ia apoi fiinţă pe aceeaşi linie prin colaborarea mai multor generaţii de cercetători. Mai târziu, Immanuel Kant propune o vastă teorie a cunoaşterii în care ca un prototip de cunoaştere este considerată ştiinţa newtoniană. În prefaţa studiului său *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Kant afirmă: „În orice disciplină a naturii se găseşte de fapt numai atâta adevărată ştiinţă câtă matematică se cuprinde în ea.“[1] E cazul să spunem de pe acum că această apreciere a lui Kant păcătuieşte sub mai multe raporturi: 1. Kant crede că însuşi criteriul ştiinţei este matematica. Ceea ce echivalează cu o supraevaluare a acesteia, putând să ducă, precum i-a şi dus pe unii teoreticieni ai ştiinţei, la un panmatematism. 2. Kant credea probabil că toate ştiinţele naturii vor lua o înfăţişare matematică, credinţă pe care procesul istoric de mai târziu nu a confirmat-o.

---

* V. traducerea propoziţiei la p. 492, nota (*n.red.*).

1. „*In jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist.*“

În legătură cu verdictul matematizant al lui Kant, ar fi însă îndeosebi de subliniat că, în ciuda excesivei aprecieri cu privire la importanța structurii matematice a științelor despre natură, filozoful nu ne-a oferit totuşi decât o idee foarte vagă şi globală despre aspectul matematic al ştiinței de tip galileo-newtonian. În privința aceasta, el nu spune în esență mult mai mult decât unii gânditori pregalileeni precum Roger Bacon sau Leonardo. Că ştiința despre natură trebuie să echivaleze cu o aplicare a matematicii asupra naturii e o anticipație merituoasă la un Roger Bacon sau la un Leonardo, dar un gând mai puțin merituos la Kant, care-l rosteşte după ce ştiința de tip galileo-newtonian era deplin constituită. Din teoria cunoaşterii a lui Kant, ideea în chestiune iese încă suficient de neconturată. Vom vedea că în această idee, vagă în esență, despre raportul dintre ştiința newtoniană şi matematică stă şi pricina care l-a îndrumat pe Kant spre o atitudine care prea lesne putea să degenereze în panmatematism.

Urmează, cu alte cuvinte, să hotărâm ce sens trebuie să se acorde postulatului care cere aplicarea matematicii asupra naturii? O aplicare a matematicii asupra naturii poate avea varii înțelesuri. Un Pitagora aplica matematica asupra naturii în legătură directă cu observația empirică, dar el aplica matematica în sensul că el „număra" *calități* ale obiectului luat în considerare, ceea ce n-are nimic de-a face cu o aplicare justă şi fertilă a ştiinței în chestiune. În notă mai „ştiințifică" întru câtva era să fie Platon când aplica matematica asupra naturii, închipuind „corpusculele" de diverse *forme* regulat-geometrice din care s-ar alcătui cele cinci „elemente" ale naturii, dar şi această proiecție a geometriei în univers avea un caracter prea speculativ şi apărea legată de un sector prea izolat şi aproape suspendat în gol, al realității, ca să fi putut intra în patrimoniul permanent al ştiinței umane. Aristotel, mai apoi, apelează incidental la expresii matematice, formulând unele relații empirice între fenomene, încercare din capul locului ratată, deoarece pretinsa precizie a formulei se găsea în grav dezacord cu aproximațiile foarte elastice ale empiriei care servea drept temei formulei. Arhimede izbuteşte cu adevărat să stabilească unele „legi" fundamentale ale staticii, dându-le şi o formulare matematică. Prin aceasta, totuşi, nu se constituie încă ştiința de tip galileo-newtonian. Nivelul metodologic intrinsec al acesteia era condiționat de intrarea în acțiune a unei „suprametode". În procesul de constituire a ştiinței de tip galileo-newtonian intervine o „suprametodă" care se

serveşte de matematică, dar nu în raport direct cu natura, ci în raport cu metodele diverse cu care urmează să fie abordată natura. Cu ajutorul matematicii, suprametoda reglementează într-un fel „metodele“ de aplicat asupra naturii. Ca să se ajungă la ştiinţa de tip galileo-newtonian, nu era suficient să se aplice matematica asupra naturii. De altfel, natura rămâne imună faţă de un asalt direct al matematicii. Aplicarea matematicii devine fertilă numai când se face în combinaţie cu alte metode. Mobilizând cât mai multe metode, ştiinţa de tip galileo-newtonian îşi apropie natura pe diverse planuri de cunoaştere. „Metodele“ umplu cu un conţinut această ştiinţă; matematica e destinată să împrumute precizie şi rigoare fiecărei metode utilizate şi de asemenea să solidarizeze metodele într-un front compact faţă de natură. Suprametoda stă de pază ca în corpul ştiinţei să nu intre nici o metodă care nu se poate conjuga cu matematica, formând un cuplu închegat. Astfel, precum am încercat a arăta, matematica intră în ansamblul ştiinţei de tip galileo-newtonian numai conjugată cu o serie de metode sub înfăţişare de „cupluri metodologice“. Şi anume astfel:

1. Ajustarea cadrului de ansamblu al naturii dat prin factorii „spaţiu“ şi „timp“ se face într-un sens precis; atât spaţiul, cât şi timpul, fiecare pentru sine, sunt astfel ajustate încât să devină susceptibile de o „matematizare“.

2. Observaţia empirică e folosită în cuplu cu matematica.

3. Experimentarea se face în spirit matematic.

4. „Legile“ (şi conceptele relaţionale) iau un aspect matematic, fie că aceste legi sau concepte se obţin pe cale inductivă, fie că ele iau fiinţă prin procese teoretice mai complexe care duc la idei ce iau uneori în răspăr empiria.

5. Teoretizarea cu ajutorul unor concepte-imagini pe un plan imediat transempiric se realizează într-o formă susceptibilă de matematizare.

6. Dezvoltarea şi lărgirea *sistematică* a cunoştinţelor de care este capabilă ştiinţa de tip galileo-newtonian se efectuează în general tot în spirit matematic.

7. Procedeul analogiei care intervine atât de frecvent în actele de teoretizare se aplică fără îndoială şi în ştiinţa de tip galileo-newtonian, dar numai în limite făcând posibilă o matematizare. Prin îmbinare cu matematica, procedeul analogiei dobândeşte o înfăţişare

de „analogie exactă". În ştiinţa de tip galileo-newtonian, procedeul analogiei exacte îşi găseşte o utilizare din cele mai ample, şi aceasta atât în actele de teoretizare pe planul „legilor", cât şi în actele de teoretizare „imaginară". Nu mai puţin însă pe planul dezvoltării şi lărgirii sistematice a ştiinţei.

8. Faptele *noi* care în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian se pot deduce din cunoştinţele obţinute prin metodele precedente sunt „deduse" şi „imaginate" tot în spirit matematic.

9. Experimentul de verificare a faptelor noi (pct. 8) este de asemenea supravegheat în chip matematic.

Nu am enumerat cu acestea decât în mare planurile şi metodele de cercetare prin care matematica intră, ca prin tot atâtea porţi, în corpul ştiinţei de tip galileo-newtonian. Simpla enumerare a acestor „cupluri metodologice" constituie în realitate o dovadă dintre cele mai elocvente că înăuntrul ştiinţei de tip galileo-newtonian lucrează o „suprametodă". Rostul acestei suprametode este de a reglementa într-un sens determinat expansiunea metodologică a ştiinţei de tip galileo-newtonian.

Intervine acum neîntârziat întrebarea dacă o atare suprametodă, de care presupunem că ar fi călăuzită ştiinţa de tip galileo-newtonian, nu ar putea fi echivalentă cu orientarea în general a acestei ştiinţe potrivit unui ideal matematic. Avem convingerea că acesta nu e cazul. Şi vom încerca unele argumente. Se pot cita desigur o seamă de reprezentanţi ai panmatematismului. După opinia acestor exponenţi ai panmatematismului, ştiinţele naturii ar fi cuprinse şi răpite de un proces de matematizare datorită căruia ele s-ar transforma încetul cu încetul, dar inevitabil, în matematică. Cu alte cuvinte, metodele diverse despre care vorbeam mai sus şi care, după părerea noastră, ar forma tot atâtea cupluri cu matematica ar trece, după opinia panmatematiştilor, printr-un proces de combustie în focul matematicii. O asemenea opinie revine la ideea kantiană că ştiinţa, nu numai aceea de tip galileo-newtonian, ci ştiinţa naturii în genere, este şi trebuie să fie „matematică". S-a văzut cât de diferite sunt metodele ce-şi dau întâlnire în corpul ştiinţei de tip galileo-newtonian. Rostul „matematizării" căreia îi este supusă fiecare din aceste metode nu ni se pare însă a fi combustia în matematică. Există, după cum vom dovedi, o suprametodă în ştiinţa de tip galileo-newtonian, şi această suprametodă există mai presus de „matematizare", căci accentul ei cade

în cele din urmă pe funcția ce-i revine de a instala în corpul științei un control reciproc al tuturor metodelor ce se găsesc în cuplu cu matematica. Ne întâmpină aici un aspect de care se cuvine să ținem seama în permanență. Sensul cel mai intim al suprametodei în raport cu natura este de a exploata la maximum *posibilitățile inerente* fiecărei metode, îndrumându-le prin îmbinare de fiecare dată cu matematica spre o performanță supremă. Încât opinia că știința de tip galileo-newtonian s-ar îndruma spre desființarea metodelor care ar fi înlocuite prin matematică nu poate fi decât o eroare. La început, fiecare metodă din cele multe încorporate științei de tip galileo-newtonian intră în exercițiu în alianță cu matematica, pentru ca mai pe urmă să se ajungă încetul cu încetul la o „fuziune", fără ca matematica să se substituie vreodată chiar virtuților specifice metodelor în chestiune. Procesul ni se descoperă ca având două fețe: metoda absoarbe cât mai multă matematică, dar și matematica, punându-și la contribuție elasticitatea, se adaptează cât mai mult la posibilitățile metodei. Dezvoltarea științei de tip galileo-newtonian în faza ei cea mai recentă, în legătură cu fizica cuantică, nu permite să fie interpretată ca având loc decât în acest sens complex și plin de nuanțe, iar nu ca și cum ar avea tendința netă și multilaterală de a se transforma în matematică.

Dar pentru a identifica prezența efectivă, inalterabilă în felul ei, a unei „suprametode" în procesul de constituire și de dezvoltare a științei de tip galileo-newtonian, se cere imperios să ne îndreptăm atenția și asupra altor aspecte ale ei.

Una dintre fețele asupra căreia urmează să stăruim este eliminarea progresivă din câmpul preocupărilor științifice de tip galileo-newtonian a tuturor metodelor sau procedeelor care prin natura lor nu pot fi cuplate de matematică și care, în același timp, oricare ar fi aportul lor, pot fi evitate fără pierdere serioasă cât privește prestația la care este chemată în ansamblul ei știința în discuție.

Făcând incursiunile necesare în istoria gândirii umane, atât în timpuri străvechi, începând chiar cu paleoliticul, când se ivesc întâile forme de civilizație, cât și în timpuri istorice propriu-zise, adică în arhaic, în Antichitate, în Evul Mediu și în veacurile moderne, vom remarca degrabă prezența gândirii mitice și magice printre modurile spirituale ale omului. Gândirea mitică și magică intervine de altmintrelea și în cele mai multe sisteme filozofice alături de alte

procedee de natură mai mult sau mai puţin „raţională“, şi anume atât la greci, cât şi la alte popoare care au creat o „filozofie“. Nu vom ignora împrejurarea că bunăoară chiar şi conceptele numerice apar în vechime, dar şi în veacuri mai recente, adeseori învestite cu funcţie „magică“. Numere precum 1, 3, 7, 9 dobândesc un relief ca unele ce ar fi înzestrate cu ascunse puteri „magice“. Amintim pentru ilustrare că în timpul gnosticismului antic se scriau tratate despre toate fenomenele, în a căror structură şi articulaţie se descoperea „puterea“ numărului 7. Ce fascinaţie n-a exercitat apoi numărul 3?! De la teologia indică şi teologia creştină până la metafizica lui Hegel, câte viziuni n-au fost croite sub puterea de sugestie a cifrei căreia o multimilenară tradiţie de gândire magică i-a fixat un loc aparte în conştiinţa oamenilor?! Dar când e să se arate înrâurirea gândirii magice şi mitice, nu trebuie să ne limităm numai la domeniul viziunilor metafizice! Surprindem şi în gândirea de orientare „ştiinţifică“ prezenţa gândirii mitice, cât şi a gândirii magice, în atâtea din ideile ce s-au rostit cu privire la natură – la greci, la arabi, în Evul Mediu european, în timpul Renaşterii şi, cu recrudescenţe intermitente, în epoca romantismului şi chiar în zilele noastre. Faţă de o asemenea situaţie rămâne un fapt că ştiinţa de tip galileo-newtonian a căutat să evite elementul mitic şi elementul magic sau, când acestea totuşi s-au strecurat în corpul ei, ea s-a străduit să le elimine încetul cu încetul, aspirând în cele din urmă la completa lor înlăturare. Principala raţiune ce a animat acest proces consistă în împrejurarea că elementul mitic şi elementul magic nu permit o matematizare consecventă. Nu încape îndoială că şi în corpul ştiinţei de tip galileo-newtonian mai stăruie reziduuri mitice şi magice, dar în cursul dezvoltării ei se remarcă o tot mai categorică tendinţă de abolire a lor. Nu ne putem ascunde faptul că la Galilei, geniu eminamente ştiinţific jucând un rol atât de hotărâtor pentru constituirea noului tip de ştiinţă, se găsesc încă o seamă de elemente, produse ale unor moduri de gândire incompatibile cu matematizarea. De amintit ar fi pentru exemplificare în primul rând ideile teologice (mitice în esenţă) ce se amestecau în concepţia lui Galilei cu privire la originea mişcării planetelor în jurul Soarelui. După concepţia lui Galilei, planetele ar fi avut în momentul când au fost „create“ numai o „cădere“ spre Soare; un sens ce ar fi dus la catastrofa căderii în Soare, dacă aceasta n-ar fi fost prevenită printr-un impuls de mişcare pe care Dumnezeu l-a dat plane-

telor perpendicular pe linia căderii! O asemenea viziune mitică ar fi compatibilă doar cu realizările picturale ale unui Michelangelo, dar câtuşi de puţin cu postulatele intrinsece ale unei gândiri ştiinţifice de tipul aceleia al cărei ctitor devenea Galilei însuşi. Nu e tocmai lipsit de interes să notăm că în gândirea ştiinţifică a lui Galilei se mai găsesc şi atâtea alte elemente mitice-magice. El crede încă, alături de Antichitate şi de Evul Mediu, în „oroarea de vid" a naturii. Puternic stăpânit de spiritul matematicii, Galilei va încerca să stabilească pe cale „experimentală" cât de mare este această oroare de gol a naturii. Şi *descoperă* „experimental" că, în pompele de apă, apa se ridică datorită pretinsei „orori de vid" proprie naturii până la înălţimea de 18 coţi italieni*. Suficient de straniu ni se pare astăzi că Galilei nu s-a putut dezbăra de ideea mitică-magică a ororii de vid ca presupusă calitate a naturii, cu toate că el ştia că apa se ridică în pompe numai până la o anumită înălţime şi cu toate că, în acelaşi timp, el cunoştea şi greutatea aerului. El iniţiase doar epocale experimente în aceeaşi direcţie, arătând contra lui Aristotel că aerul nu are prin natura sa tendinţa de a urca, ci este el însuşi un corp „greu" ca orice materie. Cu aceasta s-ar zice că marele om de ştiinţă italian ţinea în mână, ca o pâine caldă, premisele ştiinţifice necesare pentru a explica ridicarea apei în pompe, nu prin oroarea de vid a naturii, ci prin presiunea atmosferei asupra apei. Galilei nu efectuează însă această „relaţie". El ajunge la rezultate experimentale şi matematizate atât cu privire la greutatea în general a materiei, cât şi cu privire la intensitatea pretinsei orori de vid a naturii; totuşi, aceasta nu a fost, se pare, suficient ca el să facă şi pasul decisiv spre teoria matematizată a fenomenelor în chestiune. Îi lipsea o altă informaţie „experimentală" şi matematizată: el nu făcuse experimente la altitudini diferite, ceea ce i-ar fi dat prilejul să constate o variere matematică a greutăţii aerului în funcţie de altitudine şi o variere matematică echivalentă a pretinsei orori de vid proprie naturii în funcţie de aceeaşi variere de altitudine. Când Pascal va duce la bun sfârşit aceste experimente, el va oferi numaidecât şi teoria matematizată a fenomenelor în chestiune. O „oroare de vid" a naturii, dacă ar exista o asemenea calitate, n-ar varia matematic în funcţie de altitudine! Şi cu aceasta se elimină o dată pentru totdeauna din ştiinţă ideea mitică-magică despre o

* Un cot italian măsoară aproximativ 0,6 m, aşadar aici este vorba de o înălţime de aproape 11 m (*n.red.*).

pretinsă *calitate* „esenţială“ a naturii în existenţa căreia se credea cu obstinaţie de două mii de ani.

Un alt exemplu de eliminare a elementelor mitice-magice, prin natura lor incompatibile cu o matematizare, ni-l oferă Kepler. Acest om de ştiinţă, prin a cărui activitate ştiinţa de tip galileo-newtonian îşi găsea o promovare epocală încă înainte de Newton, a publicat în tinereţe o lucrare *Mysterium cosmographicum** (1596) în care el încerca, printre altele, să pună în lumină unele pretinse armonii geometrice ce ar exista între orbitele planetare. Kepler fusese derutat de „magia“ ce o exercitau asupra imaginaţiei sale cele cinci corpuri regulate ale lui Pitagora – care jucaseră de altfel un rol nu mai puţin arbitrar şi în cosmologia lui Platon. Avem de-a face la Kepler cu o teorie aparent matematizată. Matematizarea teoriei avea adică raţiuni „magice“ şi nu se făcea pe temeiul unor *observaţii* strict matematizate ale fenomenelor naturale. Ideea că natura ar *prefera* anumite „forme“ avea de altmintrelea şi implicaţii mitice datorită cărora arbitrarul şi animismul se infiltrau din plin în astronomia kepleriană. La Kepler mai găsim, în aceeaşi operă de tinereţe, şi ideea că planetele s-ar mişca pe orbitele lor fiind purtate de „suflete“ planetare (*animae motrices*). Evident, printr-o asemenea animare gândirea mitică devenea încă o dată complicea ştiinţei kepleriene. Mai târziu, Kepler revine, criticându-şi singur teoria sufletelor planetare: „În lucrarea mea despre Marte, am arătat că nu există asemenea suflete.“ Şi Kepler adaugă că în loc de „suflet“ trebuie pus cuvântul „putere“. „Mai demult – scrie el – am crezut că puterea ce mişcă planetele ar fi într-adevăr un suflet... Când însă am băgat de seamă că această putere scade la depărtări mai mari... am dedus că ea trebuie să fie de natură corporală.“[1] Asistăm aici la actul de eliminare a unui element mitic, act motivat prin aceea că elementul mitic ar fi incompatibil cu anume observaţii ce au reuşit să se matematizeze. S-ar putea invoca o mulţime de alte exemple ilustrând procesul prin care elementele mitice şi magice sunt necurmat surghiunite din corpul ştiinţei de tip galileo-newtonian – şi aceasta nu numai la începuturile ştiinţei, ci în tot cursul dezvoltării ei. Spre a întări cele spuse, e sufi-

* Titlul original complet: *Prodomus dissertationum mathematicarum continens mysterium cosmographicum* (*n.red.*).

1. Johannes Kepler, *Gesammelte Werke*, vol. I, p. 176.

cient să amintim că unul din conceptele care s-au menținut cel mai mult și cu o impresionantă încăpățânare în fizică este acela al „acțiunii la distanță“ (*actio in distans*) pe care Newton l-a încetățenit aici. De-abia recent, prin „fizica relativității“, conceptul acțiunii la distanță a fost atins de un verdict fără apel. Și nu încape vorbă că acest concept închidea în sine reziduuri paradoxale de gândire magică.

Am avansat în cercetarea noastră metodologică spre un punct unde va trebui să ne pronunțăm și asupra unui alt aspect al „criteriului“ matematic în cadrul „suprametodei“. Fără îndoială că un proces care face cu putință știința de tip galileo-newtonian în tot ansamblul ei este „raționalizarea“ realității empirice. Fără de acte de raționalizare știința n-ar lua ființă. Dar raționalizarea realității empirice poate avea loc în diverse chipuri. Și asupra acestei diversități de chipuri e cazul să ne înțelegem. Iată bunăoară că unul din modurile de raționalizare consistă în organizarea cunoștințelor empirice în forme ale gândirii „logice“. Un atare proces a început, să zicem, într-un fel mai sistematic și purtând un accent de independență față de gândirea mitică și magică, odată cu filozofia ioniană care caută substanța de bază a universului, sau „arheul“ (dăm și termenul grec, deoarece acesta redă mai adecvat nuanțele încă animiste ale principiului substanțial în căutarea căruia se găseau ionienii). Era vorba la ionieni de o raționalizare susceptibilă de o interpretare divergentă, vagă încă cel mai adesea, echivocă. Vrem să spunem că ionienii raționalizau empiria atât pe calapodul „identității“, cât și pe calapodul „identității contradictorii“ (adică al identității de sens dialectic), dar ei efectuau aceste operații fără conștiința principiilor de gândire și în chip *aplicat* – dar și aceasta într-un fel embrionar, fără de a se lansa pe linia ultimelor consecințe ale atitudinii lor raționalizante. După ce rațiunea, în sens de inteligență logic structurată, și-a cucerit încetul cu încetul autonomia după ce și-a ascuțit uneltele în diverse direcții, s-a putut ajunge la un moment dat și la o *exaltare* a formelor posibile ale ei. După ce rațiunea s-a luat pe sine însăși în posesie printr-un tot mai asiduu exercițiu funcțional, s-a putut crede la un moment dat că singurele ei funcții deplin legitime ar fi acelea ce se exercită în cadrul principiului logic al *identității*. Călăuzită de un atare postulat, raționalizarea empiriei putea să ia forme *excesive* tocmai pe această linie *logicizantă*. Pentru spiritul raționalist care-și descoperea virtuțile, se deschidea aici un drum de ispită. Rațiunea,

de una singură, vrăjită de propria ei lege, a cedat tendinţei de a imobiliza „realul“ şi de a deprecia în genere acele aspecte ale empiriei care opun o rezistenţă încercărilor de a fi gândite „fără contradicţie“. Situaţia era complexă şi împingea spre soluţii radicale. Una din soluţiile posibile încerca s-o impună şcoala eleată. Soluţia eleată ilustrează într-adevăr una dintre cele mai mari ispite care pot deruta spiritul omenesc. Raţionalizarea de sens eleat manifestă tendinţa excesivă de a reţine din empirie în mod unilateral numai aspecte *statice* şi *unificatoare*. Atitudinea sfârşea prin negarea oricărui aspect al realităţii, de natură a nu putea fi gândit în tiparul „identităţii“. Se ştie cum, dând urmare postulatului suprem al identităţii, Parmenide ajungea la concluzia că existenţa este unică şi neschimbată, multiplicitatea şi schimbarea în infinita lor diversitate fiind doar aparenţă, iluzie. Zenon eleatul a speriat nu numai minţile timpului său cu argumentele destinate să demonstreze că „mişcarea“, neputând fi „gândită“ decât sub forma unor contradicţii, ar fi imposibilă. Şcoala eleată a îndrumat aşadar „raţionalizarea“ în chip unilateral şi excesiv spre albia identităţii. Să presupunem că o asemenea tendinţă ar fi avut un mai larg ecou şi că s-ar fi definitivat în spiritul omenesc. Consecinţa unei atari orientări ar fi fost aceea că realitatea empirică ar fi rămas abolită sub unele din aspectele sale cele mai importante, şi anume sub aspectul *multiplicităţii* şi sub aspectul *dinamicului* (schimbare şi mişcare). Suntem perfect îndrituiţi să ne întrebăm dacă în condiţiile create de şcoala eleată ar fi putut vreodată să ia fiinţă ştiinţa de tip galileo-newtonian. Dacă premisele şi modul de raţionalizare pe calapodul identităţii, proprii şcolii eleate, ar fi devenit un bun obştesc, luând proporţii de curent, sau s-ar fi universalizat, s-ar fi produs o eclipsă în dezavantajul gândirii „ştiinţifice“. O existenţă în care multiplicitatea şi mişcarea ar fi absente poate fi desigur foarte „raţională“ în sine, dar în faţa unei asemenea existenţe matematica se găseşte mai mult sau mai puţin interzisă, căci exclusiv cu numărul „unu“, exaltat în chip mistic spre a nu admite alături de el nici măcar pe „doi“, nu se poate efectua nici o operaţie aritmetică, iar un spaţiu din care se elimină orice multiplicitate este ca şi anulat şi exclude deci orice construcţie geometrică. Într-o lume *eleată*, raţionalizată până la totala absorbţie în forma „identităţii“, matematica rămâne în fapt o disciplină fără aplicaţie, dacă nu cumva ea şi-ar descoperi bucuria nefirească de a se aplica jucăuş asupra unei lumi

iluzorii. „Iluzoriul“ nu prea este însă chemat să promoveze aplicarea asupra lor a unor metode care prin toate implicațiile lor se întemeiază pe credința într-o realitate cel puțin până la un punct cognoscibilă şi determinabilă. Că matematica nu ține să se aplice unei lumi iluzorii ni se pare un fapt desăvârşit ilustrat prin modul cum ea s-a dezvoltat în India. Se ştie că în India aritmetica şi algebra au găsit căi de dezvoltare mai ample şi mai juste decât în Grecia, unde a fost cultivată mai mult geometria. În India, matematica s-a emancipat mai hotărât de sub constrângerile empiriei, ale concretului palpabil, alcătuindu-şi în mare măsură o zonă a ei aparte, abstractă – ceea ce a favorizat apariția unor concepte precum al lui „zero“ sau al numerelor negative. Ceea ce, evident, reprezintă epocale cuceriri. Să ne gândim prin comparație la deficiența grecilor în privința aceasta. Diofant, cel mai mare matematician al grecilor, considera ecuațiile ce dau soluții exprimabile în mărimi negative drept „imposibile“. Deficiențele acestea, care par a indica unele limite proprii stilului de gândire grec, nu i-au împiedicat totuşi pe greci să încerce o „aplicare“ a matematicii asupra naturii pe o scară cum nu s-a încercat în India. În Grecia, matematica numerelor nu s-a dezvoltat ca în India; cu toate acestea, această matematică şi-a găsit la greci un început de aplicare în ştiințele naturii, câtă vreme în India nu s-a întrezărit oportunitatea unei asemenea aplicări în ştiințele naturii. Ne întâmpină aici o situație destul de paradoxală, care se lămureşte, credem, prin împrejurarea că în India s-au răspândit devreme anume idei, potrivit cărora natura ar fi o simplă iluzie (*maya*). Aceste idei de proveniență filozofică şi religioasă erau în India un bun obştesc şi, în consecință, un punct de reper chiar pentru gândirea ştiințifică. E învederat lucru ideea că natura, cu multiplicitatea şi diversitatea proceselor şi fenomenelor sale, ar fi o „iluzie“ nu reprezenta un factor ce ar fi putut să promoveze *aplicarea* matematicii asupra naturii. Împrejurarea nu împiedica însă dezvoltarea matematicii în sine ca domeniu autonom, cel puțin în anume aspecte ale ei care nu sunt prea condiționate de contactul mai susținut al spiritului cu empiria. Grecii s-au găsit şi ei la un moment dat în situația extremă de a reteza posibilitățile de aplicare a matematicii, aceasta datorită atitudinii şcolii eleate, care, din fericire pentru dezvoltarea ştiinței, nu a avut însă repercusiuni prea adânci şi prin toate consecințele ei asupra atmosferei generale de gândire. Dacă în Grecia s-ar fi răspândit

concepţia eleată despre multiplicitate, diversitate, mişcare – înţelese ca aspecte iluzorii ale existenţei –, s-ar fi ajuns degrabă şi în gândirea europeană la anihilarea aplicării matematicii în studiul naturii. Una din reacţiile datorită cărora avea să se prevină orice înviere a eleatismului în gândirea europeană s-a produs prin constituirea chiar a ştiinţei de tip galileo-newtonian. În momentul când ştiinţa de tip galileo-newtonian s-a înjghebat mulţumită unei „suprametode" care tindea să-şi facă accesibilă natura prin „cupluri" metodologice eterogene, prin „cupluri" în care matematica intra de fiecare dată ca unul din factori, acest tip de gândire zădărnicea prin „suprametoda" sa, asistată sub atâtea raporturi de „matematică", o raţionalizare excesivă a empiriei pe calapodul „identităţii", o raţionalizare aşa cum în condiţiile lor istorice o încercau eleaţii, dar care nu mai puţin poate să constituie o permanentă ispită pentru mintea omului care nici în sterilitate nu vede totdeauna o primejdie. Şi acestui mod de raţionalizare ce imobilizează existenţa şi escamotează multiplicitatea şi diversitatea acesteia i se opune într-o largă măsură ştiinţa de tip galileo-newtonian. E clar că şi ştiinţa de tip galileo-newtonian tinde spre o raţionalizare a empiriei şi că şi ea se mişcă pe linia „identităţii", dar ea nu avansează pe această linie decât în măsura în care prin procedeele utilizate nu se zădărniceşte matematizarea empiriei. Ştiinţa de tip galileo-newtonian înaintează pe linia raţionalizării pe calapodul „identităţii" până aici, dar nu mai departe, până aici – adică până la limita unde o asemenea raţionalizare nu distruge condiţiile ce fac cu putinţă aplicarea matematicii asupra naturii. Eleaţii distrugeau aceste condiţii – cel puţin teoretic. Şi faţă de o asemenea primejdie, ştiinţa de tip galileo-newtonian a ştiut să ia atitudinea preventivă, necesară chiar de la început. Iată intervenind din nou spiritul matematic, ca un factor de „suprametodă": niciodată raţionalizarea orientată spre „identitate" nu se va deda în spirit de tip galileo-newtonian unor *excese*, căci în cadrul suprametodei de care această ştiinţă este călăuzită, spiritul matematic va interveni ca o frână ce zădărniceşte atari devieri. Rămâne să mai notăm că, într-o lume „eleată", nici „*experimentul*" de nici un fel n-ar putea să prindă fiinţă ca metodă de cercetare a naturii. Implicând intervenţia activă a omului în mersul fenomenelor, experimentul contrazice prin definiţie structura unei lumi eleate, lume în care nu este cu putinţă nici „activitate", nici „mers". Evitând excesul eleat, ştiinţa de tip

galileo-newtonian îşi putea asimila în spiritul „suprametodei“ sale şi experimentul.

În ştiinţa de tip galileo-newtonian, raţionalizarea se ţine aşadar în rezervă faţă de postulatul „identităţii“. Şi aceasta are loc în virtutea unei suprametode în care matematica este angajată în multiple sensuri. În cadrul „suprametodei“ ce domină constituirea şi dezvoltarea ştiinţei de tip galileo-newtonian, matematica joacă deci un rol amplu, îndeplinind diverse funcţii:

1. Cu ajutorul matematicii, suprametoda creează o serie de „cupluri metodologice“. Astfel se reglementează expansiunea metodologică a ştiinţei de tip galileo-newtonian.

2. Criteriul matematizării este utilizat în cadrul suprametodei şi în sensul eliminării progresive din corpul ştiinţei de tip galileo-newtonian a tuturor elementelor de cunoaştere şi a tuturor metodelor incompatibile cu matematizarea.

3. Spiritul matematic joacă în cadrul suprametodei rol de frână în calea raţionalizării excesive pe linia „identităţii“, prevenind combustia şi sterilitatea eleată.

4. Suprametoda de care este dominată ştiinţa de tip galileo-newtonian, făcând uz în acest triplu sens de criteriul matematic, veghează totuşi ca matematica să nu se *substituie* metodelor încorporate ştiinţei. Idealul spre care tinde ştiinţa de tip galileo-newtonian nu este matematizarea ca atare a existenţei, ci exploatarea maximă a tuturor metodelor încorporate, cu tot ce ele pot să presteze pe linia cunoaşterii. Conjugarea metodelor cu matematica prilejuieşte acestora doar o supremă performanţă, dar nu este destinată a conduce la înlocuirea lor prin matematică.

5. Suprametoda de care se arată călăuzită ştiinţa de tip galileo-newtonian îşi manifestă eficienţa în chipul cel mai învederat şi sub un alt raport. Descoperim anume în ea tendinţa de a solidariza toate metodele încorporate în vederea unui control reciproc al acestora, ceea ce revine la afirmaţia că matematica nu este singurul criteriu al controlului.

Asupra celor arătate la pct. 5 urmează însă să mai vorbim.

Aristotel, care – precum se ştie – a fost înainte de Ptolemeu cel mai de seamă promovator al concepţiei antice cu privire la configuraţia şi structura universului astronomic, închipuia în centrul lumii sfera imobilă a Pământului şi în jurul acesteia sferele cereşti planetare

şi astrele. Istoria gândirii antice dinainte de Aristotel înregistrează însă şi unele concepţii care contestă centralitatea Pământului şi imobilitatea acestuia. Astfel, Filolaos din şcoala pitagoreică propusese cândva teoria despre un pretins foc central în jurul căruia ar roti toate corpurile astrale, planetare şi de asemenea Pământul, căruia i se adăuga şi un Contrapământ ce s-ar găsi totdeauna în opoziţie cu Pământul, de cealaltă parte a focului central. Mai târziu, la Platon se găsesc unele aluzii clare la concepţii evident heliocentrice. Un elev al lui Platon, Heraclide Ponticul, susţinea rotaţia Pământului în jurul axei sale. Oricum, Aristotel cunoştea aceste concepţii sau altele similare. Dar el le respinge, recurgând la un argument ce i se părea decisiv: aceste teorii ar fi contrazise de empirie; simţurile ne arată „fără posibilitate de discuţie“ că Pământul e imobil. Iată încă o dată cum Aristotel înţelegea să se refere întru sprijinirea concepţiilor sale direct la empirie. Trebuie să ţinem necurmat în vedere această referire la empirie foarte lucidă când încercăm să caracterizăm ştiinţa de tip aristotelic. Se susţine de obicei că fizica lui Aristotel ar fi foarte speculativă. Adevărat e că această „ştiinţă“ se dovedeşte prin unele teorii ale ei ca fiind eminamente speculativă, dar ea este în acelaşi timp foarte strâns legată de observaţia empirică cotidiană obişnuită. De reţinut este de asemenea că toate conceptele fundamentale la care parvine fizica aristotelică au încă ombilicul legat de matricea empiriei. La Aristotel se poate vorbi de empirie ca de o instanţă de control, iar raţiunea aristotelică înţeleasă ca organ al ştiinţei nu pledează niciodată pentru idei care iau în răspăr empiria. Imaginaţia teoretică, oricât de fanteziste ar fi drumurile pe care rătăceşte, recurge în ştiinţa aristotelică adesea, şi ea, la metoda analogiei, dar analogia e întrebuinţată de Aristotel în aşa fel că noţiunea-imagine de bază are totdeauna o acoperire directă în empirie. Situaţia devine cu totul alta de îndată ce examinăm structura şi procedeele ştiinţei de tip galileo-newtonian. Empiria este mai întâi principial înlocuită prin „experiment“. Dar pentru ştiinţa de tip galileo-newtonian, observaţia experimentală nu devine niciodată o atât de accentuată şi unilaterală instanţă de control cum se întâmplă să fie empiria pentru ştiinţa de tip aristotelic. În gândirea de tip galileo-newtonian, gândirea teoretică se serveşte desigur de observaţia experimentală ca de un punct de plecare şi ca de un punct la care va trebui din nou să ajungă, dar nu-şi face din faptele experimentale o instanţă unilaterală. Gândirea teoretică se dedă adesea unor idei care iau în răspăr empiria şi care

nu au o acoperire experimentală *directă*, ci cel mult indirectă (de exemplu ideea despre „mişcare“ ca stare indestructibilă prin sine însăşi a corpurilor). În gândirea teoretică de tip galileo-newtonian, se parvine uneori la ipoteze ale căror concepte-imagini de bază stabilesc analogii *secrete* între fenomene, între care în mod direct empiric anevoie s-ar putea efectua vreo comparaţie. Ce asemănare „empirică“ directă este între fenomenele cromatice-luminoase şi imaginea „undelor“? Legătura între faptele de observaţie şi ideile teoretice („legi“ şi „ipoteze“) este aşadar în ştiinţa de tip galileo-newtonian mult mai *indirectă* decât în ştiinţa de tip aristotelic. Omul de ştiinţă de tip galileo-newtonian mai ştie apoi că faptele experimentale ce ajung în sfera sa de observaţie sunt susceptibile adesea de interpretări diametral opuse şi că îndeosebi „faptele noi“, deduse teoretic şi verificate experimental, îşi găsesc chiar „identificarea“ lor ca atare numai într-o perspectivă *teoretică*, adică în acea perspectivă în care au fost de fapt descoperite. Controlul ce-l exercită ştiinţa de tip galileo-newtonian asupra rezultatelor sale ni se prezintă cu alte cuvinte ca o problemă mult mai complexă decât a putut să fie vreodată orice operaţie de acelaşi gen în cadrul ştiinţei de tip aristotelic. Criteriile de asimilare şi de discriminare ţin în ştiinţa de tip galileo-newtonian de înaltul ei potenţial metodologic, şi exclusiv de acesta, fără de a se identifica vreodată cu criteriile intrinsece ale unei singure metode. „Experimentul“ care şi-a găsit o înflorire specială, fără precedent, înăuntrul ştiinţei de tip galileo-newtonian este numai *una* din metodele ei, o metodă de eminentă importanţă pentru păstrarea permanentă a legăturilor cu existenţa, dar care nu devine niciodată unica instanţă de supraveghere. Experimentul intră în corpul ştiinţei de tip galileo-newtonian numai în cuplu metodologic cu matematica; datorită acestei împrejurări, experimentul dobândeşte un spor de claritate şi de rigoare. Dar nu numai atât. Experimentul apare în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian numai solidarizat cu o seamă de cupluri metodologice eterogene, în vederea unui *control reciproc* asupra căruia decide o suprametodă. Numai în perspectiva aceasta, a controlului reciproc, impus de o suprametodă tuturor cuplurilor metodologice aliniate matematic, se poate afirma că Pământul se mişcă, deşi această afirmaţie este contrazisă de empiria directă. Numai în această perspectivă se poate afirma, fără de a da motive de scandal, că o „culoare“ oarecare este „undă“ de cutare lungime şi frecvenţă,

cu toate că nici o empirie directă nu poate fi invocată ca acoperire pentru enunţul în chestiune.

„Experimentul“ nu poate fi îndeajuns slăvit pentru eficienţa sa ca metodă prin care achiziţionăm informaţii în legătură cu existenţa ce ni se descoperă prin simţuri şi de asemenea pentru rolul său ca metodă de verificare a faptelor noi previzibile pe temeiuri teoretice. Unul din oamenii de ştiinţă care a promovat în chip epocal experimentul ca metodă de cercetare este chiar Galilei. Şi totuşi, Galilei însuşi avertizează cititorii împotriva exagerării importanţei experimentului; aceasta în lucrarea sa *De motu*. Avertismentul este adresat fără îndoială acelora care ar dori să facă din „experiment“ o unică şi unilaterală instanţă de supraveghere a demersurilor ştiinţifice, aşa cum Aristotel a procedat cu empiria. Fără a-şi da seama cu toată luciditatea filozofică de structura etajată şi de înaltul potenţial metodologic al ştiinţei la a cărei întemeiere proceda, Galilei a presimţit că noua ştiinţă avea să fie îndrumată de alte porunci decât ştiinţa antică.

Interesant, pentru a ilustra controlul reciproc în vederea căruia ştiinţa de tip galileo-newtonian solidarizează o serie de cupluri metodologice, eterogene în fiinţa lor, dar aliniate în spirit matematic, este exemplul ce ni-l oferă „legea minimului efort“ de care s-a făcut cândva mare caz în ştiinţă în general. Originea acestei idei poate fi urmărită până în Antichitate. Şi nu e de mirare. O asemenea idee cu privire la comportamentul naturii a putut să apară într-adevăr în Antichitate, dat fiind că până la un punct ea implică o anume „animare“ a naturii. Că o fiinţă înzestrată cu viaţă psihică tinde să ducă la capăt un lucru, să realizeze o ţintă cu un efort cât mai mic cu putinţă, cu o minimă cheltuială de energie, putea să formeze şi în timpuri străvechi obiectul unei observaţii psihologice. Că natura anorganică, neanimată va proceda în acelaşi chip putea să fie o idee întemeiată pe analogie cu fiinţele vii. Galilei nu era străin de o atare animare metafizică, sau mitică dacă vreţi, atunci când îi atribuia naturii o înclinare finalistă spre „simplicitate“, susţinând că natura nu multiplică lucrurile fără a fi nevoie de aceasta, că ea uzează totdeauna de mijloacele cele mai simple şi mai uşoare şi că nu face nimic în zadar.[1] Kepler a încercat să aplice „legea“ minimului efort

1. Galileo Galilei, *I dialoghi sui massimi sistemi…*, III, *Opera*, tom I, p. 429.

într-o problemă mai circumscrisă atunci când a dat explicația fenomenului de refracție a razei de lumină ce trece dintr-un mediu transparent mai puțin dens în altul mai dens. Oameni de știință și gânditori au recurs apoi la această idee întru explicarea celor mai diverse fenomene ale naturii, încât pe la mijlocul veacului al XVIII-lea un Maupertuis vorbea chiar despre „principiul" minimului efort ca despre un principiu matematic fundamental al naturii. Ideea își găsise într-adevăr o expresie matematică. Dar ideea în discuție era, precum s-a arătat mai târziu, produsul unui mod de a gândi care nu rezista „controlului *reciproc*" în vederea căruia știința de tip galileo-newtonian își mobiliza „cuplurile metodologice". Neapărat că ideea minimului efort își putea descoperi aplicații empirice în psihologie, poate și în biologie până la un punct. Încercându-se însă asupra Naturii (cu majusculă), ideea introducea aici o intenționalitate care *eo ipso* ducea la o animare de sens și de proporții mitice... Și astfel, în ciuda faptului că își găsise o articulare matematică, ceea ce o făcea deosebit de aptă pentru o încorporare în știința de tip galileo-newtonian, ideea a fost totuși eliminată încetul cu încetul din această știință. Exemplul demonstrează că o idee care izbutește să se exprime matematic nu dobândește cu aceasta *eo ipso* și dreptul de cetățenie în știința de tip galileo-newtonian. E nevoie pentru aceasta ca ideea să reziste sub toate raporturile și controlului ce-l exercită unul asupra celuilalt toate cuplurile metodologice eterogene, solidarizate în virtutea suprametodei de care sunt călăuzite științele naturii de tip exact.

Criteriul matematic își are accentul său propriu care nu poate fi cu nimic confundat în cadrul științei de tip galileo-newtonian. Criteriul matematic este hotărâtor pentru asistența ce o dă suprametodei întru alegerea metodelor de care se va servi știința de tip modern. Datorită aceluiași criteriu, știința aceasta se umple de „rigoare" în toate încheieturile sale. Totuși, criteriul nu trebuie exaltat în sens panmatematist. Se întâmplă adesea ca în domeniul fizicii un aspect fizical oarecare să dobândească o formulare matematică ce rămâne una și aceeași, indiferent dacă teoria fizicală recurge întru explicarea aspectului la ipoteze diametral opuse. Imaginația teoretică poate să opereze de exemplu cu ipoteza unei materii continue sau cu ipoteza unei materii discontinue; cu toate că diametral opuse, ambele ipoteze pot fi compatibile cu una și aceeași formulare matematică a unui aspect fizical. Cât privește atitudinea de luat față de una sau cealaltă

ipoteză, este evident că în asemenea cazuri nu decide „matematica", ci „experimentul" sau tactul ştiinţific care spune omului de ştiinţă că ipoteza cutare este mai indicată decât cutare altă ipoteză.

În general, suntem îndrituiţi să afirmăm că asupra unui rezultat oarecare, fie faptic, fie teoretic (lege sau ipoteză), ce ţine de domeniul ştiinţei de tip galileo-newtonian nu decide niciodată numai metoda sau cuplul metodologic angajat direct în procesul prin care se ajunge la rezultatul în chestiune. Asupra fiecărui „fapt" sau „act teoretic" decide în cele din urmă ştiinţa cu întregul ei ansamblu de metode supravegheat de o suprametodă.

Spre deosebire de toate sistemele filozofice şi modurile de gândire ştiinţifică, ştiinţa de tip galileo-newtonian ia fiinţă printr-o inovaţie metodologică reală, cu toate că nu conştientă. Inovaţia consistă în aceea că toate metodele ce sunt acceptate în această ştiinţă sunt ele însele supuse unei metode care le organizează, le ajustează, le călăuzeşte. Inovaţia principală a ştiinţei de tip galileo-newtonian faţă de ştiinţa de tip aristotelic sau faţă de ştiinţele empirice ale naturii este circumscrisă prin „suprametoda" ei. Datorită acestei suprametode ale cărei funcţii le-am pus în lumină, ştiinţa de tip galileo-newtonian îşi cucereşte înaltul nivel şi potenţial metodologic. Datorită suprametodei, ştiinţa de tip galileo-newtonian a putut să obţină o mai efectivă corespondenţă cu existenţa, cu toate că ea se dezvoltă mult mai degajat în raport cu empiria decât ştiinţa aristotelică, şi, datorită aceleiaşi suprametode, ştiinţa de tip galileo-newtonian a rătăcit incomparabil mai puţin pe drumuri ale fanteziei decât ştiinţa aristotelică, cu toate că ea va lua adeseori în răspăr empiria şi se va deda unor construcţii teoretice ce lasă mult în urmă, sub raportul temerităţii, tot ce a putut să imagineze ştiinţa de tip antic. Cuplurile metodologice pe care suprametoda le introduce în fiinţa ştiinţei de tip galileo-newtonian îi prilejuiesc acesteia un grad de rigoare şi în acelaşi timp posibilităţi de exploatare a virtuţilor intrinsece proprii fiecărei metode pe o scară cum ştiinţa de tip antic nu a putut să viseze, cu toate că în chip rapsodic şi ştiinţa de tip antic s-a folosit când de mai multe metode, când de matematică în demersurile ei. Ceea ce i-a lipsit însă ştiinţei de tip antic a fost de fapt „suprametoda" pe care am căutat s-o punem în lumină în cele de mai înainte, cel puţin sub unele din aspectele şi articulaţiile ei esenţiale.

Nu putem încheia acest capitol fără de a spune câteva cuvinte şi despre o altă trăsătură caracteristică ştiinţei de tip galileo-newtonian, care de asemenea se datorează suprametodei ce o călăuzeşte. Am arătat că şi în Antichitate s-a ajuns uneori, în diverse sisteme filozofice şi chiar în ştiinţa de tip aristotelic, la o vastă expansiune metodologică. Acea expansiune s-a efectuat însă întâmplător, iar nu pe temeiul unor cupluri metodologice în care ar intra totdeauna şi componenta matematică. În acea expansiune mai intrau apoi totdeauna şi metode care sunt de-a dreptul incompatibile cu matematizarea. Rezultatul inevitabil al acestei situaţii era că erorile ce decurg din ecuaţia personală a fiecărui gânditor şi cercetător găseau în sistemele de gândire filozofică şi ştiinţifică ale Antichităţii aproape neîngrădite posibilităţi de înflorire. Din contră, datorită suprametodei sale, ştiinţei de tip galileo-newtonian îi este dată posibilitatea de a reduce simţitor erorile ce derivă din ecuaţia personală a cercetătorilor şi gânditorilor. Suprametoda, aşa cum o puserăm în lumină, promovează depersonalizarea progresivă a ştiinţei de tip galileo-newtonian. Înainte de Galilei şi Newton, nu s-au creat în istoria gândirii umane niciodată coordonate şi condiţii, premise şi norme, care să favorizeze un conformism constructiv şi să facă posibilă o colaborare rodnică între cercetători, cel puţin în măsura în care aceasta a fost cu putinţă în orizonturile deschise de ştiinţa de tip galileo-newtonian.

Încheind capitolul de faţă, nu ne vom ascunde un lucru: suprametoda pe care am căutat s-o degajăm din fiinţa ştiinţei de tip galileo-newtonian nu a fost niciodată nici legiferată şi nici urmată ca o pravilă de norme lucide. Cele arătate rezultă însă din examenul procesului istoric prin care a trecut ştiinţa de tip galileo-newtonian. Procesul continuă a se desfăşura sub ochii noştri. Suprametoda indică drumul însuşi pe care ştiinţa de tip galileo-newtonian umblă; ea rezumă atitudinea pe care această ştiinţă a luat-o cu o mare consecvenţă faţă de propriile ei metode. Ca atare, ea circumscrie principiile metodologice de bază ale unei constituţii nescrise.

INTUITIVITATEA ŞTIINŢEI ŞI EROAREA POZITIVISTĂ

Pentru teoreticienii cunoaşterii care urmăresc cu interesul cuvenit evoluţia ştiinţei de tip galileo-newtonian, când ea pare a-şi accentua rigorile şi a-şi lărgi postulatele mult dincolo de cele iniţiale, se deschide o serioasă, foarte serioasă problemă: aceea a intuitivităţii ştiinţei. În secolul al XIX-lea, atât teoreticienii cunoaşterii, cât şi cei mai mulţi oameni de ştiinţă înclinau să acorde postulatului cu privire la intuitivitatea ştiinţei o însemnătate deosebită, şi aceasta cam în sensul gândului rostit pe vremuri de filozoful de la Königsberg: un concept fără intuiţie este gol, o intuiţie fără concept este oarbă. Dacă demersurile teoretice ale ştiinţei de tip galileo-newtonian s-ar fi desfăşurat numai pe calea formulărilor de „legi" (care exprimă relaţii funcţionale în formă matematică), ştiinţa s-ar fi angajat într-un proces tot mai accentuat de abstractizare, şi aceasta odată cu lărgirea crescândă a domeniilor ei de cercetare şi paralel, mai ales, cu ritmul de unificare teoretică a acestor domenii. „Intuitive" ar fi rămas într-un asemenea caz numai punctele de mânecare, empirice şi experimentale, ale cercetărilor. Elementul intuitiv nu a pătruns însă numai pe această poartă în aria ştiinţei de tip galileo-newtonian. Elementul intuitiv s-a infiltrat aici şi odată cu unele acte teoretice, şi anume prin acelea care, servindu-se de *concepte-imagini*, încearcă a reda ceva din natura imediată transempirică a fenomenelor. Planul de existenţă spre dezvăluirea căruia ştiinţa de tip exact tinde prin atari acte teoretice este considerat ca fiind până la un punct accesibil spiritului doar prin aproximaţii simbolice. Un asemenea drum s-a deschis chiar de la început ştiinţei de tip galileo-newtonian. Adevărat e că Newton a ţinut într-un moment de supremă veghe să lanseze lozinca: „*Hypotheses non fingo!*" Ceea ce s-ar traduce liber prin cuvintele: „Nu ţin să născocesc ipoteze!" Dar pentru a înţelege în chip just ceea ce Newton voia să spună, trebuie să apreciem declaraţia în chestiune în contextul ei, care singur ne poate lămuri asupra sensului ce urmează a i se da. Newton îşi expune ideile cu privire la gravitaţia universală. El ştie însă prea bine ce aşteaptă lumea de la un „filozof": să arate care este „esenţa" sau chiar „cauza" unui asemenea fenomen. Ipotezele de la care Newton voia să se reţină sunt deci cele de orientare metafizică. Newton ştia prea bine că nu este oportun să se aven-

tureze în ţinuturi care sunt incompatibile cu posibilităţile ce decurg din natura însăşi a ştiinţei la ale cărei întemeiere şi consolidare colabora cu toate darurile geniului său. Ceea ce nu înseamnă că el va repudia orice fel de „ipoteze". Din contră, în plan fizic, adică experimental şi imediat „transempiric", el îşi îngăduia fără reticenţe astfel de „născociri". N-a rămas oare de la el una din ipotezele cele mai discutate în domeniul fizicii, aceea despre natura „corpusculară" a luminii? Un fenomen precum descompunerea spectrală a luminii devenea dintr-odată mai clar în toată articulaţia sa intimă printr-o asemenea ipoteză. Newton a fost aşadar un adversar declarat al ipotezelor metafizice, dar el a promovat prin „născocirea" amintită adineaori ipotezele *fizicale* ca atare, dând un exemplu clasic în ce sens urmează a se teoretiza în chip „ipotetic" în cadrul unei ştiinţe matematizate despre natură. Prin asemenea „ipoteze", ştiinţa îşi asimila o seamă de elemente *intuitive* alături de cele abstracte achiziţionate pe planul formulărilor de „legi". Dar spre a ne da seama de „intuitivitatea" pe care ştiinţa o dobândeşte prin atari acte teoretice, amintim numaidecât şi o altă „ipoteză": ne referim la ipoteza lui Huygens, care s-a substituit pentru mult timp ipotezei newtoniene, dar care nu mai puţin era plăsmuită tot în spiritul ştiinţei de tip modern; e vorba despre ipoteza ce susţine natura *ondulatorie* a luminii. Mai târziu, când postulatele metodologice ale ştiinţei de tip galileo-newtonian se impun şi chimiei, o foarte cunoscută teorie se încetăţeneşte aici datorită calităţilor ei ţinând de „intuitivitate": am numit teoria atomilor propusă de Dalton spre a servi drept suport imaginar unor relaţii abstracte ce chimia izbutise să le constate şi să le enunţe în legătură cu diverse procese cărora le sunt supuse elementele chimice.

Şi urmează apoi eforturile foarte susţinute de a salva intuitivitatea ştiinţei de tip galileo-newtonian într-o fază de dezvoltare amplă şi tot mai abstractă a acesteia. În partea a doua a secolului al XIX-lea, cunoştinţele teoretice ale fizicii sunt enorm lărgite prin descoperirea legilor electrodinamice ale căror articulare şi întemeiere matematică au fost date de Maxwell. Marele fizician simţea el însuşi nevoia de a da un substrat de *intuitivitate* cunoştinţelor teoretice. El îşi face o adevărată ambiţie de a plasticiza rezultatele teoretice prin crearea unor modele mecanice (*mechanical illustration*) a căror enunţare avea să devină nepieritorul său titlu de glorie. Un deosebit zel întru aceeaşi ţintă a manifestat mai târziu un om de ştiinţă ca Thomson. Acesta

şi-a făcut aproape o profesie din elaborarea imaginară a unor modele „mecanice“ destinate a face mai *intuitivă* natura transempirică a fenomenelor. Astfel, pentru ilustrarea corpurilor elastice el imaginează nişte alcătuiri asemenea unor prisnele* rotitoare. Eterul cosmic care în teoriile fizicale ale timpului era conceput ca mediu de propagare a luminii este închipuit de Thomson după modelul spumei de săpun. Ochiul minţii îşi cere drepturile sale. Thomson caută să şi-l satisfacă pe toate căile. „Atomii“ el îi închipuia ca nişte vârtejuri inelare într-un lichid. Mărturie a tendinţei de a ilustra, tendinţă ce nu are numai un sens didactic, ci este inerentă ştiinţei, stă şi activitatea teoretică a oamenilor de ştiinţă mai recenţi, când ştiinţa de tip galileo-newtonian ia o întorsătură extrem de abstractă. Când fenomenele radioactivităţii au dus în chip de avalanşă la o transformare generală a teoriilor fizico-chimice, un Bohr şi-a refăcut de câteva ori „modelul atomic“, căutând de fiecare dată să asigure un cât mai mare grad de intuitivitate noilor cunoştinţe teoretice. De astă dată, situaţia devenea însă tot mai complicată. Bohr credea că poate să vorbească cu un exces de detalii despre orbita electronilor, despre poziţia lor de moment, despre viteza lor. Bohr nu era însă zeul Indra despre care mitologia ne spune că, după o înfrângere îndurată în lupta sa cu alte puteri, s-ar fi refugiat într-un „atom“ unde a găsit *o lume întreagă*. Bohr era un simplu fizician care, pentru a descoperi ce se petrece în atom, are nevoie de unelte de observaţie, de mijloace fizicale de natură experimentală. Şi astfel, el îşi dă în cele din urmă seama că, atunci când ne întreţinea cu belşug de amănunte despre diversele aspecte ale priveliştii dinăuntrul atomului, el vorbea despre lucruri incontrolabile sau numai parţial controlabile şi că, pentru un observator ce face uz de instrumente şi mijloace fizicale, fenomenele se petrec pe plan microfizic într-un fel ce nu mai îngăduie o transpunere intuitivă cu mijloace împrumutate din domeniul macrofizic. Cu aceasta începe criza intuitivităţii în fizica actuală. Fizica va lua o înfăţişare tot mai matematică. Unii teoreticieni vor fi chiar de părerea că ştiinţa aceasta se poate lipsi de „modelele intuitive“. Un Heisenberg propune fizica matriţelor**, angajând în expunere exclusiv

* Prisnel (var. prâsnel) = titirez, sfârlează (*n.red.*).

** În ediţiile anterioare celor Humanitas, termenul „matriţă“ a fost înlocuit cu „matrice“ (*n.red.*).

rezultate experimentale şi posibilitățile de interpretare „matematică“ a acestora, dar refuzându-şi ispita de a mai aduce în dezbatere situații şi procese pentru a căror determinare ar urma să se recurgă la imaginația teoretică. Cu aceasta, fizica e pe cale de a se transforma într-un „nor de cifre“, cum se exprimă un merituos teoretician al științei, ca Hugo Dingler. Unii filozofi încurajează în felul lor o atare tendință. Sub influența unui pozitivism de şcoală nouă, fizica amenință să se dizolve în experimentalism şi matematism. Dar oare nu ajungem cu aceasta în fapt la un început de realizare a programului propus de acei teoreticieni ai cunoaşterii, mai vechi, care socoteau că o ştiință a naturii este ştiință numai în măsura în care cuprinde empirie şi matematică aplicată?

Pentru un cercetător mai atent, care a urmărit istoria ştiințelor şi care cunoaşte rolul real al matematicii pentru constituirea şi dezvoltarea ştiinței de tip galileo-newtonian, această fază, mai nouă, de matematizare a fizicii nu poate avea sub raport metodologic decât semnificația unei mutilări. Într-adevăr, ne poate arăta cu suficiente mărturii istorice că ştiința de tip galileo-newtonian nu s-a străduit niciodată spre o reducție metodologică, ci a aspirat totdeauna la o expansiune metodologică datorită unei suprametode care constituie o serie de cupluri metodologice cu ajutorul matematicii. Matematizarea nu reprezintă în cadrul ştiinței o țintă supremă. Matematica este ținută la dispoziția unei „suprametode“ care vrea să exploateze în chip optim virtuțile inerente tuturor metodelor ce sunt susceptibile de o matematizare. Nu credem că prin evoluția ei recentă fizica s-ar fi manevrat singură spre poziția de a contrazice acest punct de vedere metodologic. Din examenul întreprins în capitolul anterior rezultă, cu suficientă probabilitate, că ştiința de tip galileo-newtonian este, prin chiar ființa ei, solidară cu punctul de vedere metodologic pe care l-am rostit mai sus. Tendința de a fixa ştiința de tip galileo-newtonian în pur experimentalism şi în pur matematism nu pare să constituie decât o deviere de la linia istorică, o deviere regretabilă întrucât ar putea să ducă la o mutilare a destinului propriu acestei ştiințe. Împotriva unei orientări de sens exclusiv experimental-matematist pledează de altfel şi evoluția de ultimă oră a fizicii. Când Louis de Broglie îşi lansa *Mecanica ondulatorie*, susținând că materia ar fi ea însăşi de natură ondulatorie, el nu se limita la efectuarea de experimente şi la matematizarea rezultatelor obținute, ci se lăsa

asistat în demersurile sale teoretice şi de un c*oncept-imagine* ca de un mijloc propice de a tatona natura mai profundă a fenomenelor. Conceptul-imagine este acela al „undei de materie". Nu încape îndoială că realizarea mintală a acestui concept-imagine prezintă o seamă de dificultăți, deoarece îi incumbă sudarea unor elemente contradictorii. Realizarea nu este totuşi mai dificilă decât aceea pe care a înfruntat-o conceptul-imagine al „particulelor de energie" pe care îl punea în circulație cu atâta timp înainte teoria cuantelor a lui Max Planck. Atât într-un caz, cât şi în celălalt, se operează cu suprapunerea a două concepte-imagini care, potrivit modului obişnuit de a gândi, rămân incompatibile una cu cealaltă. În conceptul-imagine al „undei de materie", aşa cum pare a-l postula fizica actuală, se suprapun conceptul-imagine al „materiei" închipuită *corpuscular* şi conceptul-imagine de „undă". Pe plan „logic", mintea noastră nu suportă un atare antagonism de concepte-imagini referite la unul şi acelaşi obiect, dar psihologic este cu putință o trecere rapidă de la unul la celălalt. Mintea se poate familiariza încetul cu încetul cu o asemenea pendulare între termeni care se exclud. Acelaşi fusese mai demult cazul conceptului-imagine al „particulelor de energie" din teoria cuantelor. În chip obişnuit, „energia" nu ne-o putem închipui decât sub categoria „conținutului"; teoria cuantelor propune însă s-o imaginăm sub formă de „particule". Şi aici e vorba despre o suprapunere de concepte-imagini care, deşi se exclud în fond, se cer totuşi îmbinate într-un fel sau altul. Prin pendularea rapidă între termeni se poate obține simulacrul psihologic al unității lor postulate. Exemplele ce le invocăm constituie o dovadă că fizicienii mai noi țin în fapt aşa de mult la o anume *intuitivitate* a „teoriei", încât se arată dispuşi să ia asupra lor mai curând riscul de a trebui să introducă antinomia în teorie decât să renunțe la intuitivitate. Este în discuție însuşi rolul imaginației teoretice în ştiință, şi cu aceasta un întreg sector al domeniului crezut accesibil al spiritului uman. Discuția între cei ce vor să mențină neştirbit programul ştiinței de tip galileo-newtonian şi aceia care pledează în favoarea unei ştiințe ce se reduce la empirie matematizată revine în definitiv la chestiunea dacă din obiectivul ştiinței trebuie amputat sectorul „transempiric" sau nu. În realitate, fizicienii mai noi care au propus teorii, precum aceea despre natura ondulatorie a materiei sau aceea despre natura discontinuă a energiei, s-au decis împotriva amputării sectorului transempiric din obiectivul şti-

inţei. Cu aceasta, ei s-au hotărât în favoarea imaginaţiei teoretice şi deci a intuitivităţii. Prin atitudinea luată, fizicienii cei mai de seamă de astăzi dovedesc că aşa-numita „criză“ nu macină propriu-zis intuitivitatea fizicii actuale, ci, evident, o altă structură a acesteia, şi anume „logicitatea“ ei întemeiată pe principiul identităţii. Şi într-adevăr, dacă luăm în considerare teorii precum aceea despre natura ondulatorie a materiei sau aceea despre natura corpusculară a energiei, se poate spune că prin ele nu se renunţă la intuitivitatea teoretizării; intuitivitatea acestor teorii se realizează doar într-un fel extrem de alambicat.[1]

1. Despre aspectele şi consecinţele filozofice ale teoriei duale cu privire la natura luminii (Louis de Broglie) ne-am ocupat în repetate rânduri în lucrările noastre încă din anii ’30 – astfel în *Eonul dogmatic* şi în *Cunoaşterea luciferică*. Arătam deja atunci că această teorie nu constituie, după părerea noastră, un impas şi nici un simptom de „criză“ a fizicii. Din contră, susţineam noi, ea este întâia veste despre o metodă, grea de consecinţe şi plină de promiţătoare perspective de importanţă epocală, şi că această metodă, pe care o numeam a „antinomiei transfigurate“, se cere aplicată în cele mai diverse domenii – astfel în biologie şi în metafizică. Acest lucru l-am şi încercat noi înşine în *Diferenţialele divine* (1939, apărută în 1940). Se pare că oamenii de ştiinţă şi filozofii din Occident n-au ajuns decât mult mai târziu la această înţelegere pozitivă a teoriei duale despre lumină ca având consecinţe metodologice de cea mai mare însemnătate. Iată ce spune în această privinţă, dar abia în 1944, un fizician şi gânditor ca Pascual Jordan: „Această idee a complementarităţii (teoria „duală“, *n.n.*) trebuie socotită pentru filozofie drept cel mai important rezultat ce s-a desprins din fizica modernă, ea este o metodă de gândire ştiinţifică absolut nouă… După ce prin ea s-a făcut posibilă pătrunderea şi cuprinderea intelectuală a fenomenelor fizicale-atomare care au fost absolut inaccesibile metodelor de imaginare anterioare, pare îndreptăţită credinţa că ea poate dobândi o importanţă epocală şi în alte domenii ale ştiinţei naturii“ (*Physics of the 20th Century*, Philosophical Library, New York, 1944, p. 122). Un fizician şi gânditor de talia lui Niels Bohr pledează în 1948 cu multă căldură în favoarea aplicării epistemologiei fizice (metoda complementarităţii) în domenii ca biologia, sociologia şi psihologia („On the Notions of Causality and Complementarity“, în *Dialectica*, 7/8, 1948, pp. 317–318).

Există însă mari deosebiri în ceea ce priveşte interpretările filozofice date de diverşi fizicieni şi filozofi metodei în chestiune. Noi am interpretat „teoria duală“ în cadrul unei concepţii noi despre posibilitatea unei „minus-cunoaşteri“ (ca o cunoaştere de *alt* sens, tocmai opus plus-cunoaşterii). Unii fizicieni, cum ar fi chiar cei amintiţi în această notă, dezvoltă epistemologic ideea „complementarităţii“ cu vădită tendinţă de a salva logica formală şi căzând cu totul

Dezvoltarea recentă a fizicii ne solicită atenția şi printr-o altă tendință a ei, care-şi găseşte termenul într-o anume *sublimare* a intuitivității. Ne vom opri de această dată la un exemplu spicuit din *Mecanica ondulatorie* a lui Schrödinger. Conceptul-imagine ce-l invocăm merită să fie adus în discuție, chiar dacă el nu s-a impus cu hotărâre. Pentru a ne familiariza cu conceptul-imagine în chestiune, suntem nevoiți să-i pregătim prezentarea printr-un înconjur. Louis de Broglie, încercând să imagineze stările intraatomice, adică atomul în complexitatea sa structurală, interioară, recurge la imaginea foarte sugestivă a „undelor staționare“ de-a lungul orbitelor electronice. Imaginea motivează, de bine, de rău, posibilitatea sau imposibilitatea unui electron de a se găsi sau de a nu se găsi pe o anume orbită. Această posibilitate sau imposibilitate a unui electron de a se găsi pe o anume orbită fusese enunțată abstract-teoretic încă înainte de Louis de Broglie, dar abia imaginea „undelor staționare“ motivează sesizant o asemenea situație. Imaginea undelor staționare care pot să umple o întreagă orbită oferă cu alte cuvinte servicii ținând de intuitivitate teoreticienilor care altfel s-ar simți stingheriți de prezența în corpul disciplinei lor a unor enunțuri abstracte ce par destul de arbitrare înainte de a li se întrezări motivarea mai profundă. Imaginea fericită a undelor staționare soluționează un ghem de dificultăți. Ipoteza lui Louis de Broglie constituia însă numai un început. Pentru a lămuri o seamă de noi fapte experimentale, Schrödinger va dezvolta într-un chip aproape baroc mecanica ondulatorie. Fizicianul austriac va porni de la imaginea „undelor staționare“ *spațiale* şi va încerca să interpreteze fizical atâtea dintre stările interioare ale atomului rămase încă nelămurite precum şi varierea lor prin înrâuriri din afară. Dar ce îndrăzneli implică noua teorie „intuitivă“ a lui

---

în experimentalism logicist. Unii teoreticieni ai cunoaşterii, ca Reichenbach, Birckhoff, von Neumann, interpretează această idee (teoria duală) ca ilustrare a unei „logici“ trimembrice care admite că nu există numai două adevăruri (sau *A*, sau non-*A*), ci şi un al treilea adevăr „intermediar“. E vorba despre logicile care încearcă înlăturarea principiului clasic al terțului exclus. Şi iarăşi, alți gânditori interpretează „teoria duală“ în cadrul „dialecticii“, admițând contradicția în chiar sânul realității. De acest punct de vedere se apropie şi Louis de Broglie în articolul său „Sur la complémentarité des idées d'individu et de système“, în *Dialectica*, 7/8, 1948, p. 328.

Schrödinger cu privire la atom! Atomul este imaginat de astă dată ca şi cum nici nu ar avea o margine, ci s-ar întinde la infinit, cuprinzând întreg spaţiul. Undele staţionare-spaţiale care alcătuiesc atomul sunt închipuite ca şi cum s-ar propaga la infinit, fiind totuşi reflectate de acolo ca de o limită. Conceptul-imagine al „undelor staţionare-spaţiale“ îşi are deci paradoxul său constituţional, întrucât implică propagarea la infinit şi totodată reflectarea de acolo ca de la o limită! E drept că, după opinia lui Schrödinger, undele care alcătuiesc atomul „infinit“ scad rapid ca intensitate la o anume distanţă de la centrul atomului, încât dincolo de această margine oarecum naturală a atomului s-ar putea face abstracţie de ele. Nu se poate susţine aşadar, în chip serios, că fizica actuală ar renunţa la intuitivitate. În fapt, chiar cele mai îndrăzneţe teorii actuale sunt în bună parte un produs al tendinţei spre intuitivitate. Dar să ne înţelegem. E vorba aici de o intuitivitate *sublimată*. Nu încape nici o îndoială: fizica actuală a renunţat la intuitivitatea oarecum grosolană cu care ne-a obişnuit fizica clasică. Mai demult, intuitivitatea ştiinţei de tip galileo-newtonian era formată din imagini decupate de-a dreptul din lumea macrofizică a simţurilor noastre, dar atari imagini şi-au demascat totala inaptitudine de a interpreta fenomenele dinăuntrul atomului. Imagini de aceeaşi provenienţă, dar alese cu grija necesară dictată de împrejurări, se dovedesc totuşi în stare să facă faţă celor mai avansate exigenţe de teoretizare; cu o condiţie: imaginile trebuie în prealabil supuse unor operaţii de ajustare ce duc fie la o alambicare a lor, fie la o sublimare a lor. Supusă unei atari alambicări sau sublimări, intuitivitatea îşi redobândeşte locul cuvenit în desfăşurarea ştiinţei.

Împrejurarea că teoria ştiinţifică găseşte posibilitatea de a-şi salva intuitivitatea, dacă nu altfel, atunci prin procedeul alambicării şi sublimării, este un semn că ştiinţa de tip galileo-newtonian rămâne oricum pe linia unei dezvoltări fireşti care refuză de la sine orice mutilare. Această ştiinţă îşi datorează succesele tocmai faptului că a aspirat totdeauna spre o expansiune riguros reglementată potrivit înaltului potenţial metodologic ce şi l-a însuşit chiar de la început. În capitolul amplu închinat acestui aspect, am căutat să arătăm că ştiinţa de tip galileo-newtonian este călăuzită, dacă nu conştient, atunci inconştient, dar nu mai puţin efectiv, de o *suprametodă* care

organizează o seamă de cupluri metodologice aliniate prin matematizare. Ne-am străduit să dovedim cât de eronată este opinia că fizica ar fi angajată într-un pretins proces de progresivă transformare în matematică prin care zgura celorlalte metode ar cădea de la sine în neant. Cât priveşte natura ştiinţei de tip galileo-newtonian, o atare judecată nu poate fi decât rezultatul unei false impresii care trece cu vederea complexitatea metodologică amplă pusă sub scutul „suprametodei“. Matematica nu intră în corpul acestei discipline decât sub forma unor „cupluri metodologice“, căci, încă o dată, disciplina de a cărei fiinţă şi orientare ne ocupăm aspiră să exploateze la maximum şansele intrinsece ale tuturor metodelor care pot fi matematizate. În orice „cuplu-metodologic“ pus să funcţioneze în ştiinţa de tip galileo-newtonian, avem de-a face cu o conjugare a unei metode oarecare cu matematica. De fiecare dată, un asemenea cuplu metodologic reprezintă la început două metode ce se ajustează una la cealaltă în căutarea unui *modus vivendi* ca să ajungă cu timpul la un fel de fuziune. Acest proces nu e însă destinat a duce la *substituirea* unei metode prin matematică, ci totdeauna numai la o adaptare progresivă şi reciprocă a metodei şi a matematicii ce avansează sub formă de „cuplu“ spre ţinta ce le-o impune suprametoda. *Alambicarea* şi *sublimarea* „intuitivităţii“, proces ce se remarcă în dezvoltarea de dată mai recentă a fizicii, sunt, credem, un rezultat al acestei evoluţii.

Una din metodele de care ştiinţa de tip galileo-newtonian s-a folosit totdeauna obţinând varii succese este aceea a dezvoltării naturii imediat *transempirice* a fenomenelor cu ajutorul unor concepte-imagini (procedeul ipotezelor în sens restrâns). Ca orice alt procedeu autorizat să lucreze în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian, şi acesta a fost utilizat numai în cuplu metodologic cu matematica. La început, metodele cuplului în chestiune apar conjugate, cu timpul se ajunge la o fuziune a lor. Astfel, ipotezele cu privire la natura mai profundă a fenomenelor empirice dobândesc trăsături tot mai matematice, mai abstracte, mai alambicate, mai sublimate, dar şi matematica e constrânsă să-şi însuşească o supleţe, nebănuită la început, prin adaptarea progresivă la structurile de fineţe ale existenţei.

Rămâne un lucru ciudat, cel puţin la întâia vedere, că procesul, consistând în plăsmuirea de ipoteze prin care teoria ştiinţifică se umple de intuitivitate, apare subminat tocmai din partea unui curent care îşi întemeiază teoria cunoaşterii în chip apăsat pe empirie pură,

pe „senzaţie". Ne referim la diverse variante ale pozitivismului. Atât pozitivismul lui Auguste Comte, cât şi pozitivismul lui Mach sau al şcolii neopozitiviste reprezentată de un Schlick sau Carnap fac capital din lozinca „*hypotheses non fingo*", cu tendinţa de a discrimina orice „ipoteză". Pozitivismul concepe rostul ştiinţei exclusiv ca o sarcină de a formula „legi", şi anume legi ce se desprind din observaţia cu ajutorul simţurilor, legi exprimând relaţii dintre fapte empirice. Un Comte s-a angajat astfel în aprigă luptă împotriva ipotezelor metafizice, dar cel puţin el arată o îngăduinţă faţă de o ipoteză ca aceea a atomilor. Mai târziu, adversitatea faţă de ipoteză se înteţeşte hotărât la Mach. Radicalizând cunoscutul adagiu newtonian, Mach ar dori să elimine din corpul ştiinţei orice ipoteză cu privire la natura transempirică a fenomenelor. Mach apreciază că ipoteza „atomilor", cea a „undelor" nu au nici o legitimitate pe linie de strictă cunoaştere. Mai mult, el opinează că orice concepte care „absolutizează" anume conţinuturi ale empiriei pure, cum ar fi conceptele de spaţiu şi timp din fizica lui Newton, sunt sortite eliminării. Iar acum, în urmă, şcoala neopozitivistă, care recunoaşte drept conţinut legitim al ştiinţei doar propoziţiile ce se pot alcătui prin prelucrarea elementelor de „senzaţie" potrivit legilor logisticii, îndrumă critica ştiinţei până la cercetarea „problematicii". Numita şcoală neagă legitimitatea oricărei „probleme" ale cărei date nu pot fi coordonate şi referite la conţinuturi de „senzaţie".

Diversele forme ale pozitivismului, care toate, fără deosebire, reprezintă mai mult o gândire filozofică decât ştiinţifică, s-au afirmat în cea mai mare parte în afară de drumul real al ştiinţei de tip galileo-newtonian. Ştiinţa de tip galileo-newtonian îşi are de la începuturile ei o filozofie a ei, intrinsecă, ce trebuie doar pusă în lumină; iar această filozofie nu este câtuşi de puţin aceea a diverselor pozitivisme. Nu s-ar putea totuşi spune că în istoria ştiinţelor de tip galileo-newtonian n-ar exista unele „momente" izolate ce par a îndreptăţi atitudinea pozitivistă. E suficient să amintim bunăoară că d'Alembert încerca în prefaţa cărţii sale *Traité de dynamique* (1743) să impună drept obiectiv al ştiinţei „descrierea" pură a fenomenelor. E suficient să amintim că mai târziu Kirchhoff rosteşte acelaşi postulat empirist în *Vorlesungen über mathematische Physik und Mechanik* (1876–1894) chiar mai clar şi mai precis decât o făcuse d'Alembert. Într-o atare perspectivă, „experimentul" ca metodă ştiinţifică şi-ar păstra

caracterul matematic, dar ar rămâne despuiat de funcția ce-i revine ca temei de „construcție teoretică“. Experimentul e destinat, după părerea acestor fizicieni, să servească numai ca bază pentru formularea unei ecuații diferențiale, exprimând sub formă de „legi“ de aspect matematic raportul funcțional dintre un fenomen-condiție şi un fenomen-condiționat. Acest mod de a gândi despre menirea experimentului neglijează în chip voit fertilitatea imaginației constructive, nenumăratele roade ale acesteia, în mersul desigur foarte accidentat, dar plin de atâtea triumfuri, al „teoriei“. Istoria ştiinței de tip galileo-newtonian ne învață însă că în cursul secolelor s-au descoperit atâtea şi atâtea fapte noi datorate tocmai plăsmuirilor „ipotetice“ care caută să pătrundă în natura mai profundă a fenomenelor empirice. Atât ca program, cât şi ca principiu metodologic, pozitivismul echivalează cu o gravă amputare a posibilităților cognitive de care spiritul uman e capabil în raport cu natura. Nici una din aceste posibilități, toate relative în felul lor, nu trebuie sacrificată pe motiv că ar duce la erori. Multe erori s-au dovedit mai fertile pentru dezvoltarea ştiinței decât atâtea „fapte“ empirice bine stabilite. Suntem bucuroşi să concedem că în cursul dezvoltării ştiinței, chiar a celei de tip galileo-newtonian, pozitivismului empirist i-a revenit uneori şi un rol pozitiv, şi anume un rol de antidot împotriva unei „teoretizări“ *excesive*. S-a înregistrat un asemenea moment, epocal în felul său, bunăoară atunci când, pentru interpretarea teoretică a rezultatelor ce le dădea experimentul lui Michelson, s-a crezut că trebuie să se recurgă la „explicații“ ce puneau la cea mai grea încercare imaginația teoretică. La acea întorsătură de drum s-a produs un adevărat nod gordian de „teorii“. Einstein intervine cu spada, luând inițial o atitudine pur empiristă, aşa cum îl învățase magistrul său Ernst Mach. Einstein are ideea fericită de a „constata“ mai întâi rezultatele ca atare, *nude*, ale experimentului lui Michelson şi de a ridica apoi, printr-un act voluntar, aceste rezultate experimentale pe un plan teoretic, acordându-le valoare de „principiu“. Conținutul acestui nou principiu este cunoscut: observatorul situat într-un sistem de mişcare relativ față de raza de lumină nu are nici o posibilitate intrinsecă sistemului de a constata în chip experimental vreo diferență de viteză a luminii față de acest sistem. „Principiul“ de bază al teoriei relativității nu cuprinde decât rezultatele experimentului Michelson, dar acestea sunt ridicate la valoare de *principiu*. După acest act voluntar de prin-

cipializare a unei relaţii experimentale, Einstein va proceda la modificarea conceptelor fundamentale ale fizicii (şi anume ale acelora despre „spaţiu“ şi „timp“, despre „simultaneitate“ şi „succesiune“) în aşa fel ca să rămână în picioare „principiul“ pe care îl formulase cu ochii aţintiţi asupra unei empirii experimentale. Filozofia lui Mach şi-a răscumpărat prin aceasta cu vârf şi îndesat sterilitatea. Ea a pregătit revoluţia lui Einstein.

Această revoluţie odată făcută, Einstein reintră însă în general în gnoseologia galileo-newtoniană, punând chiar un deosebit accent pe construcţia teoretică ce se datorează imaginaţiei (desigur pe bază experimentală, adesea mental-experimentală [*Gedankenexperiment*] şi în perspective matematice).

Max Planck, unul dintre fizicienii cei mai mari ai timpurilor, autorul acelei teorii a cuantelor prin care, precum se susţine actualmente în general, fizica clasică a lui Newton a fost mai hotărât revoluţionată în substanţa ei decât chiar prin teoria relativităţii, este unul dintre cei mai categorici adversari ai „pozitivismului“ şi un protagonist ireductibil al gnoseologiei intrinsece a ştiinţei de tip galileo-newtonian. Într-o seamă de conferinţe[1] el a combătut pozitivismul machian în toate derivatele sale, ca un punct de vedere ce duce inevitabil la solipsism. Planck recunoaşte ca implicate fundamentale ale fizicii (ale ştiinţei de tip galileo-newtonian, am zice noi) credinţa în existenţa unei lumi exterioare independente de conştiinţa noastră şi credinţa că această lume nu poate fi cunoscută în chip *imediat*, adică numai prin „senzaţii“, cum pretinde neopozitivismul („*Die reelle Aussenwelt ist nicht unmittelbar erkennbar*“). „Experimentul“ poate fi aşadar pentru ştiinţă un punct de plecare şi un punct de ajungere; o „*cunoaştere*“ fizicală se realizează însă şi „teoretic“, şi anume nu numai în larg, ci şi în *adâncime*. Însăşi natura „teoriei cuantelor“ dovedeşte apoi îndeajuns, prin toată structura ei, că Planck a acceptat din plin şi ca legitimă şi teoretizarea cu ajutorul imaginaţiei constructive.

Mutilarea metodologică la care pozitivismul condamnă ştiinţa de tip galileo-newtonian ne apare însă mult mai limpede, şi deci cu atât mai inacceptabilă, când o privim în lumina celor arătate de noi

1. A se vedea *Die Einheit des physikalischen Weltbildes* (1909), *Kausalität und Willensfreiheit* (1923), *Positivismus und reele Aussenwelt* (1931).

în expunerile cu privire la metodele, cuplurile metodologice şi suprametoda de care credem că este dominată ştiinţa de tip galileo-newtonian în evoluţia ei. Neopozitivismul n-a înţeles nimic din tendinţa iniţială a ştiinţei de tip galileo-newtonian spre o expansiune metodologică reglementată într-un sens precis de o suprametodă, tendinţă care nu permite în nici un chip o amputare. Scopul ştiinţei nu poate fi o împuţinare, ci numai sporirea şanselor ce se îmbie spiritului uman şi aptitudinilor cognitive ale acestuia în raport cu natura.

MATEMATIZAREA METODELOR DE CERCETARE ŞTIINŢIFICĂ ŞI PANMATEMATISMUL FILOZOFIC

Din evoluţia istorică a matematicii se pot culege diverse învăţăminte. Unul dintre aspectele cele mai interesante cu care ne întâlnim scrutând istoria matematicii este următorul. Oricât de autonomă ar părea în evoluţia ei, matematica a fost la fiecare pas îmbogăţită prin sugestii primite din afară. Nu încape îndoială: contactul cu diversele feţe şi momente ale empiriei promovează mereu născocirile matematicii. E drept că uneori matematica se dedă şi unor născociri ce par a se situa cu totul în ireal. E drept că matematica pare uneori să se îndrume spre ţinuturi ce nu mai au nici o legătură cu lumea faptelor în mijlocul căreia respirăm. De atâtea ori însă, tocmai aceste născociri prin care spiritul pare a evada în ireal îşi găsesc ulterior aplicarea cea mai surprinzătoare în legătură cu empiria. Se cade să amintim pentru ilustrarea celor spuse modul oarecum realist în care a evoluat matematica numerelor la greci şi modul oarecum irealist în care aceasta s-a dezvoltat la inzi. Dezvoltarea în „ireal" a matematicii din partea inzilor s-a dovedit mai fertilă întrucât a dus la crearea unor concepte şi operaţii care, în ciuda aspectelor lor fictive iniţiale, aveau să-şi găsească cea mai amplă aplicare. Grecii gândeau în toate destul de corporal; ei îşi adaptau insistent ideile la empiria imediată. Această orientare a fost una din piedicile cele mai serioase ce zădărniceau dezvoltarea matematicii numerelor în cadrul mentalităţii greceşti. Grecii n-au ajuns niciodată la o deplină precizare matematică a conceptului numeric de „zero". Pentru ei, conceptul în chestiune era doar o umbră de

concept, ceva „neîmplinit". Grecii nu înțelegeau să-şi formeze „concepte" fără de acoperire empirică, aşa-zicând palpabilă. Datorită acestei orientări, spiritul grec îşi tăia accesul spre unele din cele mai mari creații din domeniul matematicii. Această limitare apare elocvent limitată şi prin atitudinea categorică pe care spiritul grec o lua împotriva mărimilor negative. Diofant repudia ecuațiile care dau soluții negative, socotindu-le drept ecuații „imposibile". De fapt, „imposibile" erau pentru greci înseşi numerele negative. Cu totul altfel erau orientați inzii. Călăuziți de o mentalitate metafizică, ei devalorizează lumea empirică şi ajung cu timpul să fie stăpâniți de un adevărat *amor vacui*, de setea de neant. Datorită unei asemenea orientări care pune accentul pe „nimic", inzii îşi deschid poarta spre unele mari descoperiri în domeniul matematicii. Ei sunt aceia care instalează în deplinele lor drepturi conceptul de „zero" şi cel al numerelor negative. Aceste cuceriri ce păreau de domeniul „irealului" şi-au dovedit apoi din plin oportunitatea. În această ordine de idei, ar putea fi amintite şi unele exemple din istoria modernă a matematicii. Conceptul mărimilor infinit de mici pe care-l implică calculul diferențial şi integral prezenta atâtea dificultăți de natură „logică" întâilor gânditori care s-au simțit îndemnați să se ocupe de natura unui atare concept, încât acesta părea sortit unei condamnări fără putință de apel. Se credea că matematica, acceptând acest concept, s-a aventurat în „imposibil". Dar nu discriminările logicienilor, ci succesele practice ale calculelor au decis. Fără de această născocire care, sub raport „logic", rămâne poate că într-adevăr „imposibilă", n-ar fi fost cu putință imensele progrese ale ştiinței timp de un sfert de mileniu, şi anume nici cele ale matematicii, nici cele ale ştiinței de tip galileo-newtonian. Şi mai stranie a apărut apoi, mai târziu, aplicabilitatea asupra realului a unui concept matematic contradictoriu în sine, cum este acela al numărului imaginar $(i, \sqrt{-1})$.

Într-o conferință[1] ținută la Köln în 1908, matematicianul şi fizicianul Hermann Minkowski vorbea despre o „armonie prestabilită" între matematica pură şi fizică. Fapte ştiințifice epocale n-au întârziat să confirme spusele lui Minkowski. Într-adevăr, în grandioasa

1. E vorba despre celebra conferință cu privire la „spațiu şi timp" în care Minkowski dezvoltă în chip îndrăzneț teoria relativității propusă de Einstein în 1905 (*Physik. Zeitschrift*, nr. 3, 1909).

dezvoltare a teoriei relativităţii pe care Einstein avea s-o dea, îşi găsea neaşteptata, nesperata „aplicare“ o născocire ce părea doar un apanaj al imaginaţiei: ne referim la geometria noneuclidiană a lui Riemann. S-ar putea susţine, fără putinţă de contrazicere, că niciodată o născocire a matematicii, iniţial oarecum „fără obiect“, nu şi-a găsit „obiectul“ într-un chip mai impresionant ca acum. Pentru ca spusele lui Minkowski despre o „armonie prestabilită“ între matematica pură şi fizică să dobândească o confirmare în plus, mai amintim introducerea în fizică a ideii de „spaţiu de configuraţie“, conceput în prealabil pe plan pur matematic. Schrödinger operează în *Mecanica ondulatorie* (1925) cu „spaţii de configuraţie“. Aceste spaţii de configuraţie sunt spaţii multidimensionale („sistemele“ fizice pe care Schrödinger le imaginează au de atâtea ori trei dimensiuni cât e numărul particulelor ce stau în raport de eficienţă reciprocă înăuntrul sistemului. Astfel, în perspectiva mecanicii lui Schrödinger, atomul de uraniu bunăoară ar avea un spaţiu de configuraţie de aproximativ 280 de dimensiuni).

Dar ce este în definitiv acea „armonie prestabilită“ despre care vorbeşte Minkowski şi care s-a confirmat de atâtea ori prin evoluţia convergentă a matematicii şi a ştiinţei de tip galileo-newtonian? Ne găsim evident în faţa unui proces istoric, pentru a cărui circumscriere plastică Minkowski recurgea la o metaforă din metafizica lui Leibniz. Dar să nu ne iluzionăm. O metaforă poate să plasticizeze poetic procesul în chestiune, ea nu-l lămureşte însă cu nimic. Ne întâmpină aici una din cele mai serioase probleme ce se pun cercetătorului pornit să elucideze teoria cunoaşterii, intrinsecă ştiinţei de tip galileo-newtonian. Cum se face că matematica şi fizica, ştiinţe ce evoluează în condiţii destul de diferite, converg totuşi uneori atât de ciudat prin mijloacele şi rezultatele lor?

Panmatematicismul, care are reprezentanţi atâţia, de la Pitagora până la Brunschvicg, a pregătit un răspuns foarte simplu la întrebarea ce ne aţine calea. Dacă realitatea este în esenţă de natură matematică, precum pretinde un Pitagora la începuturile filozofiei şi un Brunschvicg la sfârşit de vârstă, atunci nu mai este loc pentru mirarea că această ştiinţă îşi găseşte tot mai vaste virtuţi aplicate. Cu aceasta ne-am îndruma spre înlocuirea fizicii prin matematică. De neajunsurile ce le prilejuieşte o asemenea soluţie ne vom ocupa mai la vale. De fapt, panmatematismul, în oricare din variantele sale, reprezintă o interpretare filozofică unilaterală a situaţiei. Într-un capitol anterior,

s-a arătat câte sunt porţile prin care matematica pătrunde în corpul ştiinţei de tip galileo-newtonian. Un lucru e lămurit: prin instalarea matematicii ca procedeu integrat în toate cuplurile metodologice de care se foloseşte ştiinţa de tip galileo-newtonian, nu s-a urmărit o înlocuire a diverselor metode prin matematică, ci obţinerea unui înalt potenţial metodologic de ansamblu. Acest obiectiv putea să fie atins prin organizarea diverselor metode în virtutea unei suprametode asistate în permanenţă de spiritul matematic. Ne interesează, cu alte cuvinte, rolul matematicii întru obţinerea potenţialului metodologic excepţional de înalt, propriu ştiinţei de tip galileo-newtonian. Care sunt virtuţile pe care matematica avea să le adauge fiecăreia din metodele atât de eterogene la care recurge ştiinţa de tip galileo-newtonian? Aceste virtuţi sunt în primul rând rigoarea şi apoi o anume particulară constructivitate. Pentru a înţelege cât mai just aceste virtuţi ale matematicii, trebuie să ne ocupăm puţin de „logica“ ei intrinsecă.

Iată-ne la o întorsătură de drum: reluăm problema atât de dezbătută a naturii conceptelor şi judecăţilor matematice. Se ştie cum a încercat Kant să rezolve această chestiune. În perspectiva ce i-o îngăduia logica tradiţională clădită pe calapodul „identităţii“, el împărţea judecăţile în analitice şi sintetice. În aceste judecăţi, fie analitice, fie sintetice, atât subiectul, cât şi predicatul reprezintă „concepte“ care admit diverse raporturi „logice“ între ele. Când avem de-a face cu un raport ce rămâne în cadrul „identităţii“, ne găsim în faţa unor judecăţi analitice – şi acestea au un caracter de *necesitate* interioară. Când raportul depăşeşte cadrul identităţii fără a ieşi din cadrul logicului ca atare, ne găsim în faţa unor judecăţi sintetice. Examinând judecăţile matematice, Kant ajungea la concluzia că acestea ar fi „sintetice“, dar în acelaşi timp şi „necesare“. Prezenţa acestui „gen“ de judecăţi în cadrul cunoştinţelor umane constituia o problemă. Se ştie cât de complicat este eşafodajul de elemente şi de puncte de vedere cu care Kant încerca să lămurească posibilitatea unor atari judecăţi în limitele conştiinţei umane. Nu este cazul să intrăm aici în ampla dezbatere a problemei judecăţilor matematice. Gândirea filozofică a fost pusă, de la Hume încoace, în situaţia de a opta pentru una din două soluţii adverse: 1. judecăţile matematice sunt analitice şi necesare; 2. judecăţile matematice ar fi sintetice şi necesare, necesitatea lor constituind oricum un aspect ce solicită o întemeiere aparte. O încercare ce depăşeşte alternativa aceasta, ce a intrigat atâtea dintre

inteligenţele veacului, a dat în timpuri mai noi doar Poincaré. Pentru a lămuri natura judecăţilor matematice, Poincaré aducea în discuţie, cel puţin cât priveşte judecăţile aparţinând geometriei, factorul unui pretins „convenţionalism" inclus în actele arbitrare prin care se stabilesc definiţiile fundamentale ale geometriei. Pe linia acestor vederi, Poincaré îşi avea precursori. Un Hobbes, pe vremuri, considera conceptele fundamentale ale matematicii ca fiind arbitrare şi având caracter de definiţii convenţionale. Axiomele s-ar deduce din aceste definiţii. Axiomele n-ar avea valoarea unor legi de gândire, dar nici de legi ale naturii; ele ar fi întemeiate pe înţelegeri convenţionale.[1] Noi credem că judecăţile matematice nu sunt nici analitice, nici sintetice şi că ele nu permit o comparaţie cu judecăţile de semnificaţie pur „logică". Judecăţile care în spiritul logicii tradiţionale pot fi numite analitice sau sintetice şi care îmbină conceptele în chip necesar sau fortuit sub formă de subiect sau predicat angajează aceste concepte în *plenitudinea* lor „conceptuală" ca atare. În aceste judecăţi se exploatează posibilităţi „logice" ale conceptului. Conceptul e susceptibil ca atare, prin conţinutul său „logic", de operaţii ce pun în lumină fie implicaţii ale sale, fie complicaţii posibile ale sale. Situaţia devine după părerea noastră cu totul alta în judecăţile matematice propriu-zise. De astă dată, conceptele îmbinate sub formă de subiect şi predicat nu sunt *consecvent* angajate în plenitudinea lor conceptuală. În judecăţile matematice se face intermitent abstracţie de „conceptualitatea" ca atare a conceptelor, ţinându-se în vedere doar conţinuturile cantitative la care ele se referă. Prin „abstracţia" *intermitentă* ce intervine în ele, judecăţile matematice iau de fapt o înfăţişare „licenţioasă", dacă le privim sub unghi strict „logic". Sau, altfel spus, judecăţile matematice sunt judecăţi cu totul sui-generis care îşi au o „logică" a lor aparte ce se întemeiază pe alt principiu decât acela al identităţii. Să considerăm judecata: 3 + 4 = 7. Este eronat să se creadă că între 3 + 4 de o parte şi 7 de altă parte ar exista o identitate de natură „logică" în sensul logicii formale. S-a afirmat că din punct de vedere „logic" nici nu s-ar putea formula o judecată cum este: 3 + 4 = 7. S-a afirmat că în coordonate strict „logice" s-ar putea spune numai: 3 + 4 = 3 + 4. Este desigur oareşicare adevăr în această observaţie pe care a făcut-o cândva un Diderot şi apoi, pe urmele sale, şi Goethe.

1. Wilhelm Wundt, *Logik*, vol. II: *Logik der exakten Wissenschaften*, ed. a IV-a, Enke Verlag, Stuttgart, 1920, p. 120.

Dar o seamă de precizări sunt necesare. Mai mult, se impune o distincţie radicală între sfera pur logică şi sfera matematică. Să mergem mai departe. Vom preciza mai întâi că din punct de vedere „logic" însuşi semnul egalităţii (=) indică ceva ce nu poate fi confundat cu acel „este" prin care „logic" se exprimă identitatea unui lucru cu sine însuşi. Sau, ca să pornim de la temelii, o expresie cum ar fi aceasta:

$$7 = 7$$

îngăduie de fapt două interpretări. Una din aceste interpretări e: 7 este identic cu sine. E vorba aici despre identitatea „logică" a conceptului numeric „7" cu sine însuşi. A doua interpretare e: 7 este „egal" cu 7. De astă dată e vorba despre o egalitate *matematică* între două mărimi care sunt privite exclusiv în perspectiva conţinutului cantitativ pe care îl arată conceptul numeric de „7" şi câtuşi de puţin despre o identitate logică a acestui „concept" ca atare cu sine însuşi. Prin urmare, ceea ce spune Diderot cu privire la expresia 3 + 4, şi anume că sub raport „logic" s-ar putea afirma numai că: 3 + 4 = 3 + 4, se apropie de adevăr, dar numai dacă formula aceasta o interpretăm în sensul că 3 + 4, ca subiect de judecată, este identic cu sine sub raportul conceptualităţii sale. În mod obişnuit, expresia:

$$3 + 4 = 3 + 4$$

indică de fapt o „egalitate" matematică, iar în judecăţile matematice se face pentru răstimpul operaţiei matematice ca atare *abstracţie de identitate*a „logică" a expresiei cu sine însăşi; atenţia se revarsă numai asupra conţinuturilor cantitative indicate prin conceptele numerice şi asupra raportului de „egalitate" indicat prin semnul =. Când privim lucrurile în perspectiva logicii *matematice*, iar nu în perspectiva logicii pure (pe calapodul identităţii), atunci chiar o expresie cum este:

$$3 + 4 = 3 + 4$$

nu este o simplă tautologie, căci ea reprezintă numai *una* din *nenumăratele* „egalităţi" ce se pot stabili pentru expresia 3 + 4 în perspectiva matematică:

$$3 + 4 = 5 + 2$$
$$3 + 4 = 7$$
$$3 + 4 = 9 - 2$$
$$3 + 4 = 3 + 4$$

etc. etc.

Sub raport „logic“, 3 + 4 este identic cu sine ca expresie conceptuală. Din această identitate, într-adevăr tautologică, nu rezultă că 3 + 4 poate fi şi o expresie „identică“ şi cu altceva decât cu sine însăşi, câtă vreme sub raport *matematic* 3 + 4 = 3 + 4 nu este o simplă tautologie, căci, înțeleasă în plenitudinea semnificației sale matematice, această expresie se declară numai ca una dintre *nenumăratele* „egalități“ ce i se pot stabili.

Dacă în interpretarea expresiei 3 + 4 = 3 + 4 poate foarte uşor să se furişeze confuzia între perspectiva pur logică şi perspectiva matematică, logica intrinsecă a matematicii, adică logica ei eminamente *constructivă* (în comparație cu tautologismul logicii pure), este clar ilustrată printr-o expresie ca aceasta:

$$3 + 4 = 7$$

Semnul „=“ exprimă de astă dată fără echivoc o egalitate matematică; el nu reprezintă de astă dată în nici un fel o particulă copulativă de logică pură, el nu are semnificația unei *identități* „logice“ între 3 + 4 şi 7. Fiecare concept numeric există în sine şi prin sine în conceptualitatea sa logică. Față de conceptele „3“ şi „4“, conceptul lui „7“ este ceva „nou“, adică rezultatul unei cuprinderi de ansamblu datorat unui *act unic*. Orice concept numeric are de altfel această calitate sui-generis de a fi expresia unui act indivizibil de „cuprindere“, indiferent de multitudinea discretă la care se referă actul de cuprindere. În ultimă analiză, judecățile matematice se întemeiază pe această posibilitate cu totul aparte ce-o are spiritul uman de a alcătui concepte numerice cuprinzând printr-un *singur* act indivizibil o *multitudine* discretă sub raport obiectiv. Acestei împrejurări şi apoi faptului că se poate face abstracție de ea în chip intermitent li se datorează posibilitatea de a formula judecăți matematice. Judecăților matematice urmează să le atribuim în consecință o structură cu totul aparte față de toate celelalte judecăți pe care le poate rosti spiritul. Orice multitudine discretă, obiectivă, cum ar fi bunăoară această multitudine de puncte:

....

poate să fie exprimată prin infinit de multe judecăți matematice, şi aceasta datorită împrejurării că spiritul e în stare să alcătuiască concepte numerice, adică concepte care – deşi expresii totale ale unor acte unitare indivizibile – indică totuşi şi multitudinile discrete la care

ele se referă. (Conceptul numărului 1 se înscrie în aceeaşi posibilitate a spiritului, căci el n-a putut să apară decât concomitent cu numărul 2 sau concomitent cu conceptul de mulțime.) Multitudinea discretă a punctelor de mai sus poate fi cuprinsă şi epuizată prin cele mai diferite concepte numerice (dacă se admite şi posibilitatea unor operații matematice), precum: 7, 1 + 6, 2 + 5, 3 + 4 etc. Între toate aceste expresii care, fiecare în sine şi pentru sine, cuprinde şi epuizează multitudinea punctelor, se poate pune semnul egalității (1 + 6 = 2 + 5 = 3 + 4 = 7 etc.).

În judecățile matematice, precum:

$$3 + 4 = 7,$$

sunt angajate o serie de concepte numerice care în calitatea lor de *concepte* îşi au logica lor pură şi sunt supuse, ca toate conceptele, şi principiului identității. În calitatea lor pur conceptuală, conceptele 3, 4, 7 sunt absolut eterogene, ele nu permit din punct de vedere „logic“ decât judecăți în limita identității lor cu ele însele. 3 este identic cu sine, dar cu nimic altceva. 4 este identic cu sine, dar cu nimic altceva. 7 este identic cu sine, dar cu nimic altceva. Aceste concepte numerice mai permit şi judecăți de asemenea pur logice, precum: „3 este un număr“, „4 este un număr“, „7 este un număr“. Față de atari judecăți pur „logice“, judecata matematică 3 + 4 = 7 apare ca o judecată de natură cu totul aparte. În ea se face desigur uz de concepte numerice, dar, în răstimpul operației *matematice* ce o indică, *se face abstracție* de logica conceptuală pe calapodul identității, ținându-se seama numai de multitudinile discrete care se exprimă prin aceste concepte şi de raportul de *egalitate* (echivalență) „cantitativă“ dintre aceste multitudini discrete. Față de logica identității implicată de *conceptele* ei, matematica îşi permite aşadar în judecățile ei o „licență“. Matematica se foloseşte de concepte numerice, dar trece intermitent cu vederea, pe de o parte, logica pe calapodul identității care ar sili-o să vadă în fiecare din aceste concepte numerice ceva ireductibil, nou, aparte şi, pe de altă parte, ea, matematica, „operează“ cu conceptele numerice în chestiune ținând seama numai la conținuturile lor cantitative ca atare pe care le urmăreşte în perspectiva egalității (echivalenței). Dacă spiritul, lucrând cu concepte numerice, ar ține seama numai de logica identității, el n-ar putea niciodată să alcătuiască cu aceste concepte numerice o judecată matematică. Ca să ajungă

la judecata matematică, spiritul trebuie să facă abstracţie de logica pură. Pe această *licenţiozitate* se întemeiază posibilitatea matematicii, şi pe aceeaşi licenţiozitate se întemeiază şi toată constructivitatea acestei ştiinţe. Aici, în această „licenţiozitate", trebuie să vedem şi una din condiţiile caracterului de *necesitate* prin care se caracterizează judecăţile matematice, în ciuda faptului că ele nu au un caracter „analitic". Kant susţinea că judecăţile matematice ar fi „sintetice". Adevărat e că în judecăţile matematice predicatul adaugă ceva nou la subiect, dar aceasta nu înseamnă că judecăţile matematice ar fi asimilate judecăţilor sintetice de natură pur „logică". În fapt, îmbinarea constructivă ce are loc în judecăţile matematice se realizează pe temeiul *licenţiozităţii* despre care am vorbit, licenţiozitate datorită căreia spiritul îşi permite alternant să opereze cu conceptele numerice, când în calitatea lor conceptuală ca atare, ca expresii unitare, indivizibile ale unor acte de cuprindere, când făcând abstracţie de această conceptualitate şi ţinând seama numai de conţinuturile cantitative, obiective, discrete ale conceptelor numerice. *Această alternare de puncte de vedere, egală cu o licenţiozitate, este o implicaţie a oricărei judecăţi matematice*. În judecăţile „sintetice" de natură pur „logică" nu intervine niciodată un asemenea act atât de licenţios sub raport pur logic. Iată, sumar expuse, motivele care ne sfătuiesc să scoatem problema judecăţilor matematice din sfera pur logică a judecăţilor analitice şi sintetice (circumscrisă de Kant) şi să o privim în specificitatea ei incomparabilă. Ceea ce am încercat în cele de mai înainte. Mai adăugăm doar un cuvânt cât priveşte „necesitatea" intrinsecă judecăţilor matematice. Judecăţile matematice sunt „necesare" desigur, dar ele au o necesitate care implică sub raport „logic" o anume licenţiozitate, ca o condiţie prealabilă ce face cu putinţă „necesitatea" în chestiune. Necesitatea intrinsecă judecăţilor matematice nu rămâne deci în cadrul necesităţii „logice" ce caracterizează bunăoară judecăţile aşa-zise „analitice".

Dar spre a limpezi până la completă transparenţă distincţia ce se poate efectua între gândirea „logică" pe calapodul identităţii şi gândirea matematică pe calapodul „egalităţii" (echivalenţei), să poposim puţin în preajma ultimelor temeiuri. Un examen mai atent al principiilor de bază nu este lipsit de interes. Mai întâi câteva observaţii cu privire la principiul identităţii, în care cu toţii convenim să vedem temeiul principal al gândirii „logice". Examenul de profunzime al

acestui principiu este destul de anevoios. Dificultăţile provin din împrejurarea că ne găsim în faţa unui implicat fundamental al gândirii logice, care nu apare în actele de gândire niciodată într-o formă *explicită*. Explicitarea acestui principiu s-a făcut numai cu preţul unor excepţionale eforturi, la capătul unui lung proces de gândire filozofică. Principiul identităţii a fost şi este un implicat ascuns, de articulaţie interioară de la sine înţeleasă a actelor de gândire logică. Principiul este pus, cu alte cuvinte, în exerciţiu în mod implicit. Nu gândeşte nimeni în chip *lucid* şi *explicit* potrivit principiului identităţii, cum de altfel nimeni nu gândeşte nici pe scheme silogistice lucide, deşi aceste scheme redau într-un fel articulaţia intrinsecă a gândirii. În această condiţie trebuie să căutăm explicaţia de ce s-a ajuns la formularea principiului identităţii numai după consumarea unui lung proces de autolămurire a conştiinţei umane.

Aristotel, care dezvolta în sistem logica şi care punea în lumina conştiinţei modalităţile acestei „logici", nu a parvenit nici el în chip net la formularea principiului identităţii, deşi acest principiu este un implicat al logicii sale. Principiul identităţii se formulează în chip explicit astfel: A este identic cu sine însuşi; sau: A = A. Există, aşa ni se pare, un dezacord între simplicitatea de fond a principiului şi complexitatea sa de formulare. Acest dezacord măsoară distanţa ce se cască între principiul ca prezenţă ascunsă în articulaţia actelor de gândire şi acelaşi principiu ca formă în care gândirea se sesizează pe sine însăşi. Spuneam că formularea *explicită* (A = A) ce se dă principiului identităţii reprezintă o circumscriere suficient de complicată în comparaţie cu simplicitatea în sine a fondului său – pe care nu avem totuşi posibilitatea de a-l exprima altfel. Oricum, logicienii s-au oprit la această formulare, şi nu credem că viitorul va găsi alta mai corespunzătoare. Dar să examinăm mai de aproape formularea în chestiune a principiului identităţii. A = A! Principiul de bază al logicii, în formularea explicită de care urmează să ne ocupăm, este un elaborat dificil şi deosebit de ingenios al spiritului filozofic. Formularea face impresia că n-a putut să-şi atingă obiectul în chip direct, ci numai cu anume ocoluri. Într-adevăr, formula reprezintă o complicată circumscriere. Ca să ajungă la ea, a fost nevoie de foarte ciudate operaţii. Aceste operaţii sunt două. Întâia este următoarea: A, cu toate că este numai unul, e gândit ca şi cum ar fi de două ori (A = A).

A gândi ceva ce este o *singură dată* ca şi cum ar fi de *două* ori este însă un act „irațional". A doua operație ce s-a efectuat în vederea formulării principiului identității consistă în aceea că cei doi A implicați în premisă sunt apoi constrânşi să fuzioneze până la completă coincidență. Este aici iarăşi un act „irațional", căci, din moment ce se presupune că ar exista doi A, efectuarea unei operații de suprapunere cu scopul de a se ajunge la o desăvârşită coincidență a celor doi A rămâne din punct de vedere logic cu neputință. A şi A, fiind „doi", îşi sunt, logiceşte vorbind, exteriori; termenii nu sunt compenetrabili. Iată-ne deci în fața a două operații, dintre care fiecare, luată în sine şi pentru sine, este irațională. Cele două operații au însă un sens diametral opus. În fapt, întâia operație „irațională" este anulată printr-o a doua operație tot irațională. Numai prin acest paradoxal ocol a două operații iraționale, dar de sens diametral opus, s-a putut ajunge la exprimarea unui fond atât de simplu cum este acela al principiului identității ce formează baza logicii. Că nu s-a putut ajunge la formularea principiului decât datorită unui ocol prin acte iraționale este o împrejurare mirabilă la întâia vedere. Dar un asemenea lucru era de aşteptat dacă ne gândim că problema era de a exprima în chip *explicit* însuşi principiul de bază al logicității. Un asemenea principiu, presupunând că ar exista, nu putea să fie decât un *implicat* fundamental al „logicului". Dar dacă principiul identității ar fi permis să fie explicitat prin acte şi forme de natură tot „logică", ar fi însemnat că el nu este un prim temei al „logicului". Pe de altă parte însă, o formulare a principiului identității trebuie să recurgă inevitabil la forme „iraționale", dacă el este într-adevăr un prim temei al „logicului". În concluzie, ne permitem a considera faptul că formularea *explicită* a principiului identității nu s-a putut face până acum decât sub forma celor două operații iraționale şi de sens diametral opus, ca un indiciu de extremă probabilitate ce pledează în favoarea tezei că principiul identității este cu adevărat temeiul prim al „logicului".

Gândirea matematică depăşeşte „logicul" şi se întemeiază în operațiile ei specifice pe principiul egalității cantitative (echivalenței). Se poate face şi în cadru matematic (sau, mai bine zis, mai ales aici) uz de expresia: A = A; dar de astă dată A şi A sunt două mărimi separate a căror „egalitate" poate fi cuprinsă şi înțeleasă fără de ocolul acelor operații iraționale şi de sens diametral opus cu ajutorul cărora suntem în chip necesar nevoiți să circumscriem principiul identității.

După această scurtă abatere prin ținutul „principiilor“, ne întoarcem iarăşi la problema judecăților matematice. Constructivitatea proprie acestor judecăți se întemeiază printre altele, după cum am arătat, şi pe o anume „licențiozitate“ pe care gândirea matematică şi-o permite față de principiul logic al identității. În orice judecată pe calapodul „egalității“ (echivalenței), gândirea matematică face abstracție pentru moment de principiul identității, şi anume de îndată ce e pusă în prezența operațiilor specifice de efectuat asupra „cantității“. „Necesitatea“ ce se instalează în judecățile matematice nu este de mod „absolut“ şi se întemeiază pe o licențiozitate; această „necesitate“ cade de la sine de îndată ce am încercat să aplicăm matematicii în chip riguros, consecvent şi fără îndurare principiul identității. Mai mult, dacă ne-am menține în chip rigid în cadrul principiului logic al identității, am face din capul locului cu neputință înjghebarea unei operații şi judecăți matematice: conceptele numerice ar fi un fel de monade izolate; numai abstracția de principiul identității preface aceste monade în vase comunicante, ca să zicem aşa, făcând posibilă o operație matematică cu ele. Despre o „necesitate“ în absolut înăuntrul judecăților matematice nu se poate vorbi, căci această „necesitate“ este condiționată de o „licențiozitate“. Ca „ştiință“, matematica este caracterizată mai întâi prin rigoarea ei neatinsă de nici o altă ştiință şi al doilea prin constructivitatea ei de sens „necesar“, care se impune prin ea însăşi conştiinței umane de îndată ce se admite procedura „licențioasă“ de bază a ei. Riguroasă şi necesară este în felul ei şi logica deductivă pe calapodul identității, dar această logică este o ştiință „tautologică“, iar nu „constructivă“.

Ştiința de tip galileo-newtonian nu poate fi concepută fără înaltul ei potențial metodologic. Acest potențial a fost obținut datorită unei suprametode ce organizează o seamă de „cupluri metodologice“ în care intră de fiecare dată şi matematica. Evident, prin cuplarea cu matematica orice metodă îşi adaugă la virtuțile ei şansele ei intrinsece şi pe acelea ale matematicii. Cert lucru, calitățile matematicii, rigoarea şi constructivitatea ei ce iau formele unei specifice necesități sunt din cele mai eminente, dar aceasta nu ne va seduce să închidem ochii în fața virtuților specifice fiecăreia dintre metodele care se conjugă cu matematica. Aceste metode sunt prin virtuțile lor tot atâtea porți prin care în aria ştiinței de tip galileo-newtonian intră elemente de „substanțialitate“. Datorită procedeelor de teoretizare abstractă,

ştiinţa de tip galileo-newtonian asimilează elemente de substanţialitate, cum ar fi „conceptele relaţionale“ şi „legile“. Dar elemente de *substanţialitate* intră în aria aceleiaşi ştiinţe şi prin teoretizarea „imaginară“ – cum ar fi bunăoară ipoteza „undelor“, a „corpusculelor“ etc. Pe această cale a teoretizării imaginare, se încearcă o convertire cvasiintuitivă a naturii transempirice a fenomenelor. Am indicat cu aceasta numai în mare cele două sectoare ale „teoriei“, care cer să fie mereu alimentate. Sursele acestei alimentări sunt, fireşte, observaţia empirică în general şi observaţia experimentală în special. Observaţiei empirice şi celei experimentale le mai revine apoi şi o funcţie particulară în procesul de verificare a actelor pur teoretice. Oricare ar fi importanţa lor în demersurile prin care se verifică un act teoretic, observaţia empirică şi observaţia experimentală nu devin însă nici un moment instanţe *absolute* de control. În cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian, verificarea „teoriei“ prin observaţie empirică şi experimentală rămâne ea însăşi *subordonată* unui control reciproc al tuturor cuplurilor metodologice care, sub imperiul suprametodei, se organizează într-un ansamblu amplu articulat. Iată în câte feluri sunt legate şi reciproc condiţionate metodele destinate să asigure succesele ştiinţei ce formează obiectul examenului nostru; iată cât de complex este angrenajul creat prin suprametodă, pentru a se ajunge la optima exploatare a virtuţilor şi şanselor proprii fiecăreia dintre metodele eterogene prin complicitatea cărora ia fiinţă ştiinţa de tip galileo-newtonian.

Dar, mai înainte de a ni se risipi atenţia, să încercăm a da un răspuns întrebării provocate de observaţia lui Minkowski cu privire la evoluţia convergentă a fizicii şi matematicii. Explicaţia prin „armonie prestabilită“ la care recurge Minkowski este un act de cochetărie nevinovată cu metafizica, şi nimic altceva.

O condiţie esenţială pentru ca ştiinţa de tip galileo-newtonian să îndure o matematizare pe atâtea dintre planurile sale constitutive este ca existenţa să aibă într-adevăr anume dimensiuni, feţe şi articulaţii susceptibile de o cuprindere matematică. În cadrul acestui postulat s-a constituit ştiinţa de tip galileo-newtonian încetul cu încetul, în virtutea unei suprametode ce tinde spre o maximă expansiune metodologică în limitele posibilităţii de a îmbina de fiecare dată diverse metode la care se recurge cu matematica. O atât de diversă aplicare a matematicii, în „cuplu“ cu atâtea metode eterogene de cercetare

a naturii, impunea matematicii cele mai suple născociri. Exigenţele permanente ale ştiinţei de tip galileo-newtonian au promovat enorm dezvoltarea pe atâtea planuri a matematicii. S-ar putea spune că, în ciuda inventivităţii lor, matematicienii nu au putut nici pe departe să acopere toate cererile de „unelte", cereri provenind din partea oamenilor de ştiinţă de tip galileo-newtonian. Matematicienii fabrică „unelte" fără a-şi da totdeauna seama de acest lucru. Şi uneltele îşi găsesc degrabă o utilizare în ştiinţa de tip galileo-newtonian, fiindcă aceasta are suficient spaţiu şi un enorm surplus de ocazii de a se servi de invenţiile matematicii. Rămâne întrebarea dacă uneltele oferite de matematicieni sunt totdeauna şi cele mai potrivite pentru soluţionarea problemelor ce şi le pune ştiinţa de tip galileo-newtonian. Este însă un fapt că, tinzând spre o amplificare a cuplurilor metodologice în care de fiecare dată intră ca un factor-pereche matematica, ştiinţa de tip galileo-newtonian devine prin chiar programul ei o extraordinară consumatoare de matematică. Oricât de gratuite ar părea uneori, născocirile matematicianului îşi pot descoperi aplicarea cea mai neaşteptată, dat fiind că cererea din partea ştiinţei de tip galileo-newtonian este debordantă. Cererea de „unelte" matematice e enormă, fiindcă ştiinţa de tip galileo-newtonian a luat fiinţă, nu dintr-o vagă tendinţă de a aplica matematica asupra naturii, ci din tendinţa foarte susţinută de a smulge naturii secretele pe diferite planuri, scop în vederea căruia ea şi-a alcătuit din capul locului un potenţial metodologic ce absoarbe produsele matematicii în chipul cel mai divers.

Poincaré scrie undeva în cunoscutul său studiu *Ştiinţă şi ipoteză* următoarele: „Ne-am putea întreba de ce generalizarea (în ştiinţă, *n.n.*) îmbracă în ştiinţa fizicală aşa de bucuros forma matematică. Cauza este acum uşor de recunoscut: aceasta are loc nu numai fiindcă trebuie să se exprime legi numerice; aceasta are loc fiindcă fenomenul de observat se produce prin suprapunerea unui mare număr de fenomene elementare care toate îşi sunt similare; astfel, ecuaţiile diferenţiale se introduc în chipul cel mai firesc."[1] Poincaré crede aşadar că în ştiinţa de tip galileo-newtonian procesul de generalizare ia formă matematică în primul rând fiindcă fenomenul de examinat ar fi alcătuit dintr-un mare număr de fenomene elementare similare între

1. Henri Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*, ed. cit., p. 106.

ele. Opinând astfel, Poincaré, care a elucidat atâtea din secretele matematicii şi fizicii, produce dovada că ignoră trăsătura fundamentală a ştiinţei de tip galileo-newtonian. El nu-şi dă seama că ştiinţa de tip galileo-newtonian este de fapt, de-a lungul întregii ei evoluţii, dominată de o „suprametodă“ care recurge la matematizare specifică, adică de o conjugare cu matematica. Dacă, prin urmare, în ştiinţa de tip galileo-newtonian intervine, printre altele, şi o metodă de „generalizare“, atunci şi această metodă va fi acceptată numai în cuplu cu matematica, şi aceasta din raţiunea de ansamblu că în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian este constrânsă la cuplare cu matematica sub imperiul unei suprametode. Motivul în sarcina căruia Poincaré pune înclinarea spre matematizare a procedeului de „generalizare“ ar fi faptul că un fenomen este considerat ca fiind alcătuit dintr-un mare număr de fenomene elementare similare între ele. Dar această compunere a unui fenomen dintr-un mare număr de fenomene elementare similare între ele nu reprezintă decât un caz foarte special, susceptibil de matematizare, alături de care mai sunt atâtea altele. Pentru a surprinde natura intimă a ştiinţei de tip galileo-newtonian, trebuie să ne împărţim atenţia în chip egal asupra unui ansamblu întreg de foarte eterogene metode cărora o suprametodă le impune de fiecare dată conjugarea cu matematica.

Teoria filozofică a ştiinţei n-a ignorat că matematicii îi revine un rol pozitiv în funcţionarea ştiinţei de tip galileo-newtonian. Remarca era oarecum la îndemâna oricărui observator. Totuşi, modul cum această ştiinţă se pătrunde de matematică a fost înfăţişat într-un fel simplist. Neajungându-se la o justă înţelegere a modului cum ştiinţa de tip galileo-newtonian îşi asimilează spiritul matematic, s-a alunecat uneori spre o apreciere excesivă a rolului pe care gândirea matematică e chemată a-l juca în cadrul cunoaşterii în general. Se fac vinovaţi de această regretabilă alunecare unii gânditori care pledează în diverse chipuri în favoarea unei perspective „panmatematice“. Această orientare ia o înfăţişare spectaculoasă bunăoară în panmatematismul lui Brunschvicg. Filozoful francez s-a însărcinat să dezvolte o întreagă teorie a cunoaşterii în sensul că singură matematica „aduce omului norma veritabilă a adevărului“. Întru apărarea unei asemenea poziţii, Brunschvicg s-a văzut silit să săvârşească în prealabil o radicală operaţie de epurare a cunoaşterii. Urmând exemplul altor logicieni, dar îndârjindu-se, spre deosebire de ei, întru afirmarea exclusivă

a criteriului matematic, Brunschvicg va face o distincţie între gândirea matematică şi gândirea prin „concepte generice" (prin logói, cum erau numite aceste concepte în Antichitate). Această distincţie se poate susţine. Conceptele *relaţionale* create în spirit matematic cum sunt acela al „masei" sau al „accelerării" (în fizică) au altă natură decât „conceptele generice" obişnuite, cum ar fi acela al „omului", al „câinelui", al „mamiferului", al „apei", al „focului" etc. etc. Dar distincţia aceasta ia la Brunschvicg numaidecât o înfăţişare discriminatorie, în sensul că gândirea matematică şi gândirea prin concepte generice ar reprezenta două structuri mentale diametral opuse. Dar nu numai atât. Brunschvicg ajunge la încheierea că singură gândirea matematică ar reprezenta o gândire legitimă, câtă vreme cealaltă gândire ar fi pur verbală, fără valoare. Acest mod de a vedea lucrurile pare a se sprijini în primul rând pe succesele ştiinţei de tip galileo-newtonian, în demersurile căreia nu se ia, precum am arătat, nici o iniţiativă metodologică fără asistenţa matematicii. Totuşi, Brunschvicg, întrucât propune ştiinţa de tip galileo-newtonian ca punct de plecare şi ca teren stabil de exemplificare în consideraţiile ce pledează pentru un deziderat de cunoaştere „panmatematic", se face culpabil de o desfigurare a ştiinţei de tip galileo-newtonian în perspectiva unui „purism" metodologic pe care această ştiinţă nu l-a avut niciodată în vedere. Brunschvicg crede în existenţa metodei unice, pure care ar mijloci spiritului uman Adevărul cu majusculă. Şi această pretinsă metodă ar fi cea matematică. Cu aceasta, ştiinţa de tip galileo-newtonian îndură în concepţia epistemologică a lui Brunschvicg o gravă alterare de sens. Am văzut în capitolele anterioare ale acestui studiu că, oricât de multiplu şi de important s-ar dovedi aportul matematicii întru alegerea şi punerea în exerciţiu a metodelor diverse încetăţenite în ştiinţa de tip galileo-newtonian, acest aport nu poate să depăşească virtuţile intrinsece ale ştiinţei matematice. Ştiinţa de tip galileo-newtonian caută să-şi asimileze aceste virtuţi, adică rigoarea şi o anume constructivitate, dar ea nu va renunţa la diversele metode atât de eterogene în fiinţa lor care, asistate de matematică, se dovedesc fertile pentru aspiraţia de cuprindere a existenţei fizice în ampla arhitectonică a planurilor sale.

Am avut prilejul de a arăta că în istoria gândirii filozofice se observă adesea o pendulare între două tendinţe metodologice diametral opuse: între tendinţa spre o expansiune metodologică maximă şi tendinţa spre purismul metodei unice. O asemenea pendulare este

caracteristică pentru ritmul interior al multor faze din istoria gândirii filozofice; ea nu are însă loc în procesul de dezvoltare a ştiinţei de tip galileo-newtonian. Constituirea şi evoluţia acestei ştiinţe au avut loc în cadrul unei „suprametode“ care cere o maximă expansiune metodologică în limitele unei matematizări posibile. Nu se tinde aici spre înlocuirea diverselor metode prin matematică, ci spre o maximă exploatare a şanselor ce le oferă orice metodă compatibilă cu o matematizare. Desprindem din istoria ştiinţei de tip galileo-newtonian impresia că până la un punct sunt tolerate şi metode care nu sunt matematizabile, dar care nu pot fi evitate. O astfel de metodă „tolerată“ fiind inevitabilă, se întâmplă să fie aici chiar gândirea prin „concepte-generice“ pe care Brunschvicg o socoteşte lipsită de orice valoare. Nu înţelegem de altfel nici de ce cunoaşterea prin „concepte generice“ ar fi lipsită de valabilitate. Pentru orientarea noastră în lume, această cunoaştere face eminente servicii. Şi acolo unde această cunoaştere nu poate fi însă înlocuită prin alta, ea este „tolerată“ şi din partea fizicienilor, cu toate că principial aceştia n-ar fi dispuşi să recunoască decât cunoaşteri matematizabile. Cunoaşterea prin concepte generice domină viaţa noastră. Şi atâta timp cât fizica are încă legături cu viaţa noastră, s-ar putea ca acest fel de cunoaştere să fie încă „tolerat“.[1]

MODURI DE RAŢIONALIZARE

Unul din modurile de care spiritul uman se arată capabil în aspiraţiile sale cognitive în raport cu existenţa este „raţionalitatea“. Structurile „raţionale“ participă mereu, în felurit dozaj, la procesele de cunoaştere prin care omul încearcă să asimileze conştiinţei sale lumea înconjurătoare. Participarea acestor structuri raţionale la procesele de cunoaştere trebuie să fi fost destul de vie chiar şi în perioada

1. Filozofia Şcolii de la Marburg, care este în primul rând o filozofie despre ţintele şi calea ştiinţei de tip galileo-newtonian, se revarsă într-un fel de panmatematism. Cât de şubred este acest panmatematism se vede însă din aceea că i se dă o întemeiere ce nu are nimic de-a face cu logica matematică în sine. În temeiurile ei, filozofia Şcolii de la Marburg este o filozofie kantiană hegelianizată. Teoria ştiinţei profesată de această şcoală este un idealism dialectic revărsat în panmatematism.

de sute de mii de ani cât a durat preistoria umană, când spiritul era precumpănitor stăpânit de modul mitic şi magic. Trecerea de la formele preistorice ale vieţii spirituale la cele istorice este marcată printre altele şi prin deplasarea de accent ce are loc în mintea omenească de la structurile mitice şi magice spre cele care alcătuiesc „raționalitatea". Această deplasare de accent poate fi urmărită îndeaproape mai ales în desfăşurarea gândirii greceşti. În cursul desfăşurării acestei gândiri, se poate observa cum timp de secole raționalitatea proprie minţii omeneşti intră în exercițiul funcțiilor sale în chip practic, afirmându-se tot mai hotărât față de înclinările mitice şi magice până când îşi cucereşte un fel de autonomie. În urma acestei progresive emancipări, era firesc ca raţionalitatea să prindă încetul cu încetul conştiinţă de sine. Tot mai larg deschisă asupra lumii, raţionalitatea se exersează cu impresionantă asiduitate fie în contact cu empiria şi aplicându-se în chipul cel mai divers asupra acesteia, fie apoi pe acele planuri secrete ale existenţei despre care se presupune a fi accesibile „teoriei". Prinzând conştiinţă de puterile sale, raţionalitatea caută să se detaşeze atât de empirie, cât şi de planurile la care se referă „teoria", şi aceasta spre a-şi exalta propria ei natură. Până atunci raţionalitatea se aplica domeniului empiric şi domeniului teoretic, adaptându-se la condiţiile impuse de natura acestor domenii. Turmentată de puterile ce şi le descoperea, raţionalitatea se distanţează de domeniile în care se exersase şi, izolându-se în structurile şi în formele ei intrinsece, va încerca să impună atât empiriei, cât şi teoriei legea ei. Se întâmplă acest lucru cu o deosebită impetuozitate în gândirea eleată. Gânditori ca Parmenide şi Zenon reduceau existenţa la ceea ce se poate gândi în chip „raţional". Dar prin gândirea raţională ei înţelegeau procesele de raţionalizare pe calapodul „identităţii". Ne permitem să privim situaţia astfel în ciuda faptului că eleaţii nu formulaseră încă în chip *explicit* principiul logic al „identităţii". Gândirea eleată se întemeia însă efectiv şi implicit pe acest principiu admis ca formă absolută a unei existenţe absolute. Că în gândirea eleată s-au strecurat o seamă de erori, contravenind chiar faţă de legile logicii formale clădite pe principiul identităţii, este foarte adevărat, dar aceasta rămâne un simplu accident ce nu ne va deruta în nici un chip, căci principalul aspect de care trebuie să ţinem seama când încercăm să pătrundem în gândirea unui Parmenide sau Zenon rămâne acesta: raţionalizarea eleată se voia, cel puţin în intenţiile ei, întemeiată pe principiul identităţii. Nu vom învinui pe eleaţi că ar fi încercat să

dezvolte „raționalitatea“ în afară de orice referințe la „existență“, cu toate că ei schițează o tendință hotărâtă de a se emancipa de sub anume constrângeri îndeosebi ale empiriei. Exercițiile de raționalizare ale eleaților (pe calapodul identității) au loc încă tot asupra existenței, dar asupra unei existențe reduse la aspectele „statice“ ale sale, adică la acele aspecte pe care anevoie le vom surprinde vreodată în empirie şi care rămân oarecum ascunse la spatele acesteia. Spectaculoasă şi mai ales iritantă devine gândirea eleată îndeosebi prin concluziile negative cu privire la toate aceste conținuturi ale empiriei care nu permit o raționalizare completă pe baza principiului identității. Metafizica eleată desfăşoară spectacolul unei existențe imobile. Gândirea unui Parmenide sau Zenon ajunge la abolirea „multiplicității“, a „diversității“, a „schimbării“, a „mişcării“. Confruntarea şi măsurarea empiriei cu criteriile „identității“ duceau la o mutilare gravă a existenței şi la o congelare a acesteia. Ca gândire metafizică, eleatismul înseamnă o transpunere a empiriei în categorii ce acceptă raționalizarea pe calapodul identității. Încercarea de transpunere era în totul temerară, şi nu e de mirat că în operațiile „logice“ prin care s-a efectuat transpunerea s-au strecurat o seamă de sofisme. Dată fiind însă intenția de a raționaliza empiria pe calapodul identității, eleații ar fi ajuns la acelaşi rezultat chiar dacă ar fi pus mai multă grijă în desfăşurarea silogismelor lor. Eroarea eleată are rădăcini mai profunde. Ea îşi are obârşia în chiar modul de raționalizare adoptat de gândirea eleată. Raționalizarea consecventă pe calapodul identității duce prin natura ei la o imobilizare a existenței.

În cadrul unei problematici de natură pur „logică“, un gânditor ca Antistene a ajuns să-şi formeze o conştiință mult mai clară decât eleații cu privire la modul „raționalizării“ pe calapodul identității. Eleații s-au angajat, temerari, în teoretizări metafizice, pornind de la postulatul subînțeles al identității. Antistene se menține în cadrul strict al unor preocupări de logician. Multe cuvinte de ocară a atras acest logician asupra sa din partea filozofilor, dar probabil numai fiindcă aceştia nu aveau destule şi suficient de juste argumente contra lui. Care este „adevărul“ lui Antistene? El susținea, nici mai mult, nici mai puțin, că din punct de vedere „logic“ ar fi pe deplin justificate numai propozițiile *tautologice*, fiindcă numai acestea s-ar articula în tiparul identității. Iată o asemenea propoziție: „Omul este om.“ Orice propoziție care ar lega elemente diverse ar fi, după părerea lui

Antistene, „ilegitimă“ (un exemplu: „Omul este mamifer“). Este într-adevăr ilegitimă o asemenea judecată? Să tăiem repede orice nedumerire. Discutăm aici o chestiune de natură pur logică în perspectiva raționalității ce se mişcă în limitele stricte ale „identității“. Sub acest unghi, teza îndrăzneață a lui Antistene, teza ce ia în răspăr simțul comun şi amenință să anuleze toate judecățile nontautologice, nu trebuie luată tocmai în derâdere. Antistene a pus degetul fără doar şi poate pe un aspect esențial al gândirii care aspiră spre o raționalitate întemeiată pe principiul identității. Procesul lui Antistene nu s-a stins odată cu osânda ce a îndurat-o din partea epocii sale; el şi-a găsit de altfel apărători chiar în secolul al XIX-lea. Nu mai departe decât un metafizician ca Herbart sau un gânditor ca Lotze reiau problema cu toată seriozitatea. Iată în concret o judecată ce ni se propune spre a fi analizată sub unghi strict „logic“: „aurul e greu“. Modul cum ne reprezentăm legătura dintre „subiectul“ şi „predicatul“ acestei judecăți ne-ar face să credem într-o identitate completă între unul şi celălalt. Totuşi, raportul în chestiune, spune Lotze, trebuie să fie sui-generis: din propoziție pare a se desprinde că un concept (aurul) este un altul (greu), dar, în acelaşi timp, din aceeaşi propoziție se desprinde că un concept (aurul) nu este un altul (greu), căci cele două concepte sunt distincte. Lotze e însă de părere că noi, gândind, nu avem dreptul de a rămâne într-un asemenea echivoc. Cele două concepte ale propoziției trebuie sau să coincidă complet, sau să rămână cu totul distincte. Judecățile de tipul „aurul este greu“ ar fi deci imposibile! În perspectiva logicii identității, propoziția „aurul este greu“ se dizolvă de fapt în trei propoziții: „aurul e greu“, „greul e greu“, „aurul nu e greu“. Astfel, judecata „aurul e greu“ ar avea, după Lotze, nevoie de o justificare, căci sub forma ei nemijlocită ea constituie o figură contradictorie în sine. Dar justificarea pe care atât Lotze, cât şi Herbart înaintea sa încearcă a o da, şi care consistă în dezagregarea existenței în elemente absolut simple, era de natură „metafizică“. Filozofii aceştia arată foarte bine dificultățile de a constitui o judecată nontautologică în perspectiva principiului identității. Nu este însă cazul să urmărim problema în refugiul „metafizic“ ce i-l oferă un Herbart sau Lotze. Ne găsim în fața unei probleme pe care evident n-o putem ceda spre dezlegare tocmai metafizicii. Logica şi teoria cunoaşterii trebuie să-şi rezolve problemele în propria lor lumină.

Să încercăm să soluţionăm chestiunea în acest ultim cadru. Izolând procesele de „raţionalizare" de empirie şi de alte izvoare de cunoaştere, este inevitabilă o considerare unilaterală a ei; dacă privim „raţionalizarea" ca şi cum ar fi de sine stătătoare, cădem repede în amăgirea că o „raţionalizare" nu poate avea loc decât pe linia postulatului „identităţii". Fireşte că, în lumina unei *raţionalităţi* pe linia „identităţii", Antistene avea dreptate: absolut „raţională" sub unghiul logicii identităţii poate fi numai o propoziţie tautologică. Dar principiul identităţii este în fapt numai principiul de care se călăuzeşte nu orice „raţionalitate", ci numai raţionalitatea ce divorţează de empirie şi de alte izvoare de cunoaştere şi care începe să lucreze pe cont propriu şi cu un simulacru de obiect. Acestui mod de „raţionalizare" i se opun însă alte moduri, tot de „*raţionalizare*", deşi în afară de postulatul identităţii pure. Asemenea moduri de raţionalizare care se afirmă în diverse sensuri, dar totdeauna în strânsă legătură cu empiria şi cu alte izvoare de cunoaştere, sunt:

1. Raţionalizarea pe linia identităţii atenuate.
2. Raţionalizarea pe linia egalităţii matematice (a echivalenţei).
3. Raţionalizarea pe linia identităţii contradictorii (pe linie dialectică).

Se impun câteva cuvinte lămuritoare cu privire la fiecare din aceste moduri de „raţionalizare".

Raţionalizarea în sensul „identităţii" *atenuate* comportă două feluri de împlinire. Acest mod de raţionalizare operează asupra empiriei sau asupra oricărui plan teoretic al existenţei. Acest fel de „raţionalizare", pe care postulatul identităţii o călăuzeşte până la un punct, are loc fie sub forma unor judecăţi în care raportul dintre subiect şi predicat este de *parţială* „identitate", fie sub forma unor judecăţi în care raportul dintre subiect şi predicat este acela al unei „identităţi" *elastice*. Când se rosteşte propoziţia „omul este un mamifer", avem de-a face cu un raport de „identitate" *parţială* între subiect şi predicat, în sensul că conţinutul şi sfera conceptuală proprii predicatului, fără de a coincide întocmai, pot fi totuşi aduse într-o corespondenţă relativă ce permite să subsumăm conceptul circumscris de subiect aceluia circumscris de predicat. Datorită acestui mod de raţionalizare, se ajunge la organizarea empiriei, dar şi a lumii teoretice, în „conceptele generice" tot mai largi (în sus), tot mai înguste (în jos). E vorba despre acea raţionalizare ce stă la baza ştiinţelor de natură „descriptivă"

şi „clasificatoare". Acelaşi mod de raționalizare stă la baza oricărei filozofii a „ideilor" sau a „esențelor" după modul platonic sau aristotelic. Această raționalizare a fost fertil şi amplu cultivată în Antichitate (orice sistem de lucruri şi ființe, în sens aristotelic), dar nu mai puțin şi în timpurile moderne (să ne gândim la sistemul clasificator al ființelor vii, al lui Linné). Acest mod de raționalizare prin „concepte generice" este „tolerat", ca „ajutător", chiar în ştiința de tip galileo-newtonian care principial are tendința de a-l înlocui prin raționalizarea pe calapodul echivalenței şi prin concepte „relaționale". Spuneam mai sus că raționalizarea în sensul unei identități atenuate are loc şi în judecăți în care subiectul şi predicatul stau în raport de identitate *elastică*. Tendința acestui fel de raționalizare este să anuleze rigiditatea conceptelor, să mențină noțiunile în neîntrerupt flux sau să le acorde o elasticitate ce face cu putință îmbogățirea necurmată a conținutului lor. Când se afirmă: „Omul este o ființă capabilă de progres", se tinde în fapt la o îmbogățire a conținutului conceptului de „om". Prin acest mod de raționalizare, conceptul de „om" (ca să ne referim la ultimul exemplu) apare din capul locului lichefiat. Conceptele îşi anulează rigiditatea pentru ca să-şi poată asimila predicate care la început sunt străine de conținutul lor, dar care cu timpul pot să devină în multe cazuri elemente integrante ale acestui conținut. Un atare mod de raționalizare a empiriei şi a lumii teoretice după norma unei identități elastice sporeşte cunoaşterea cu concepte de o deosebită mobilitate. Cunoaşterea dobândeşte prin acest mod de „raționalizare" ample posibilități de regrupare a elementelor sale constitutive. Empiria noastră se găseşte în permanentă expansiune. În acest proces de expansiune, modul de raționalizare pe măsura unei „identități elastice" este un factor dintre cei mai eficienți.

Enumeram printre modurile de raționalizare unul care se împlineşte pe calapodul „egalității" (echivalenței). Acest mod este propriu îndeosebi domeniului matematic şi constituie resortul intim al ştiinței matematice. Modul în chestiune îl regăsim fireşte şi în acele domenii în care matematica devine un mijloc de cercetare, adică în primul rând în ştiința de tip galileo-newtonian. Am arătat în altă parte că judecățile matematice, pe care le socotim a fi cu totul sui-generis, nu se întemeiază pe principiul identității (nici pe al identității atenuate), ci pe acela al „*egalității cantitative*" (echivalenței) între concepte care sub raport „logic" sunt eterogene. Nu găsim necesar

să repetăm aici ceea ce am spus în altă parte despre principiul „egalităţii" (echivalenţei). Acest principiu constituie de fapt baza unui întreg mod de raţionalizare care, oricum am întoarce lucrurile, rămâne un fel aparte, ireductibil la alte feluri de raţionalizare.

Un alt mod, iarăşi aparte, de raţionalizare, ireductibil în felul său, este acela care se realizează pe calapodul „identităţii contradictorii". Acest fel de raţionalizare este cel denumit în chip curent mod dialectic. Modul dialectic se constituie prin cea mai concesivă adaptare a raţionalităţii la structurile şi articulaţiile empiriei. Modul dialectic caută *identicul* nu numai sub forme diverse, ci şi sub forme contradictorii. Astfel, un lucru este considerat ca putând să fie el însuşi, dar şi contrarul său, un lucru este privit ca putând include în fiinţa sa tendinţe diametral opuse. Mentalitatea dialectică înclină să creadă că un lucru se poate manifesta sub forme care se „exclud". Modul dialectic s-a desprins din tendinţa spiritului de a face faţă prin raţionalizare unei empirii şi unei lumi de o extremă complexitate, de o supremă plenitudine concretă şi care se găseşte în necurmată schimbare, în neîntrerupt proces. Dialectica vrea să împace raţionalitatea conceptuală cu o existenţă-fluviu. O lume considerată sub specia devenirii impune inteligenţei adaptări extreme. Inteligenţa la rândul ei, operând asupra „devenirii", se vede nevoită să taie din aceasta aspecte ce par a fi incompatibile unele cu celelalte. În paroxismul dorinţei sale de a cuprinde în „concepte" ceea ce este curgător, inteligenţa sfârşeşte prin a adopta principiul identităţii contradictorii. Modul dialectic îl găsim în istoria gândirii dezvoltat, fie sistematic, fie rapsodic. O dezvoltare sistematică a dialecticii ne oferă diverse „filozofii" – de la Heraclit până la Hegel. Înfloriri rapsodice şi-a găsit dialectica în atâtea din concepţiile filozofice din Antichitate sau moderne, de cea mai variată orientare; astfel la Proclos, astfel în mistica medievală a lui Meister Eckhart, astfel în teologia dialectică etc.

S-a văzut că întâiul mod de raţionalizare, acela pe calapodul „identităţii" *pure*, duce în gândire la tautologie, iar când este aplicat cu toată rigoarea asupra existenţei, el duce la o imobilizare absolută a acesteia. Acest mod de raţionalizare se poate afirma numai detaşându-se cu totul de lumea simţurilor; el duce la o negare a empiriei, sfârşind în sterilitate. Sub forma sa pură, acest mod de raţionalizare a apărut de altfel numai incidental în istoria gândirii şi a fost din fericire preîntâmpinat şi contracarat de celelalte moduri de raţiona-

lizare care au căutat, fiecare în felul său, un *modus vivendi* cu empiria, cu lumea simțurilor. Modul raționalizării pe linia identității pure nu s-a putut impune vreodată ca mod general şi nici măcar ca tipar al unei culturi sau civilizații. Modul acesta rămâne totuşi o peripeție posibilă a spiritului uman, şi ar rămâne desigur ca o tentație permanentă dacă n-ar fi zădărnicit la fiecare pas de celelalte moduri de raționalizare ce i se opun prin fertilitatea lor. Un gânditor francez, Meyerson, a încercat să arate că progresul gândirii umane are ca resort intim tendința de a stabili „identitatea" în „divers". Idealul călăuzitor al gândirii ar fi acela al „identității", iar punctul de plecare – „diversitatea". Am arătat că nu există un singur mod de raționalizare şi că *identitatea pură* este un postulat doar al unuia dintre aceste moduri de raționalizare ce au fost cultivate în cursul istoriei. De altfel, dacă realizarea identității în divers ar fi ținta gândirii, procesul acesta s-ar fi consumat foarte repede. Năzuind cu supremă ardoare spre identitatea pură, şcoala eleată a lichidat foarte repede „diversul" lumii empirice. Că lucrurile nu s-au oprit la soluția eleată este o dovadă că în procesul gândirii sunt active şi alte moduri de raționalizare. Reacția împotriva eleatismului s-a produs degrabă, şi excesele sale au fost demascate fără menajamente, căci în primul rând simțul comun nu putea să accepte combustia lumii în principiul identității. Gândirea umană, dacă ar aspira exclusiv spre stabilirea „identității" în „divers", ar descoperi fără îndoială un eleatism fără de sofisme şi s-ar opri. Din fericire, modurile de raționalizare la care recurge gândirea nu se reduc la acela al identității pure. Gândirea a apucat chiar de la început pe drumuri foarte divergente. Nu mai departe decât în gândirea de tip aristotelic, atât de fertilă pentru ştiința Antichității, raționalizarea se efectuează în primul rând pe calapodul identității atenuate. Mai târziu, în ştiința de tip galileo-newtonian intră viguros în acțiune raționalizarea pe calapodul echivalenței matematice. Niciodată n-ar fi luat ființă ştiința de tip galileo-newtonian dacă modul ei de raționalizare ar fi acela al „identității pure". (Raționalizarea pe calapodul identității pure a dus şi duce la problematizarea şi la negarea tocmai a acelor aspecte ale existenței – „multiplicitatea" şi „mişcarea" – care alcătuiesc rațiunea de a fi a ştiinței de tip galileo-newtonian.) O altă tendință care frânează raționalizarea pe calapodul identității pure intervenind adesea cu vigoare şi izbutind s-o aducă în subordine este cea dialectică.

Postulatul identităţii este desigur prezent în mintea omenească, dar rămâne un fapt istoric că gândirea omenească nu se lasă *manevrată* de acest postulat. În desfăşurarea ei, gândirea umană a cedat uneori ispitei de unificare a diversului în perspectiva identităţii pure, dar aceasta s-a făcut incidental, iar peripeţia apare mai mult ca un capriciu al istoriei. Din contră, dominante apar în desfăşurarea gândirii umane celelalte moduri de raţionalizare care zădărnicesc în chipul cel mai eficace combustia totală a „diversului" în focul „identităţii".

Cele patru moduri de raţionalizare, al căror sens l-am schiţat în cele de mai înainte şi a căror eficienţă se constată cu istoria la îndemână, stau unele faţă de celelalte în raporturi din cele mai diverse. Uneori aceste moduri de raţionalizare se completează, alteori ele duc o luptă între ele. Numai rareori se completează, ele aliniindu-se într-un singur front, dar tot aşa numai rareori se iscă între ele o luptă a tuturor contra tuturor.

O anume poziţie ocupă faţă de existenţă modul de raţionalizare pe calapodul identităţii pure, cu totul altă poziţie ocupă faţă de existenţă modul dialectic. Aceste poziţii sunt chiar diametral opuse. Raţionalizarea sub egida identităţii pure ar fi valabilă cu exclusivitate numai în raport cu o existenţă absolut staţionară, constituită din fapte sau aspecte izolabile ca atare de restul existenţei. Dimpotrivă, raţionalizarea dialectică ar fi valabilă în raport cu o existenţă dinamică ce şi-ar avea resortul intim în contradicţia dintre factorii săi intrinseci şi în cadrul căreia orice fapt şi orice aspect ar sta în corelaţie cu restul existenţei. Modul de raţionalizare în sensul identităţii nu poate vedea în raţionalizarea dialectică decât un mod foarte licenţios, adică un mod degradat pe măsura unei lumi de aparenţe iluzorii. La rândul său, raţionalizarea dialectică va vedea în raţionalizarea pe calapodul identităţii o simplă proiecţie în ireal a minţii omeneşti. Licenţioase apar la rândul lor celelalte două moduri de raţionalizare, aprecierea depinzând de perspectiva în care se face. Raţionalizarea pe calapodul identităţii atenuate apare bunăoară ca un mod „licenţios" faţă de raţionalizarea pe calapodul identităţii pure. Raţionalizarea de sens matematic apare licenţioasă faţă de modurile identităţii. Şi aşa mai departe.

Eficienţa tuturor modurilor de raţionalizare pe care le-am schiţat se poate urmări în cursul istoriei, când combinate, când exclusive, când înjghebând un front comun, când în luptă cu altele. S-ar mai

putea susține cu suficientă documentare istorică o corespondență de stil cât priveşte un mod sau altul de raționalizare, dominant într-o epocă. Corespondența de stil poate fi urmărită pe diverse planuri ale vieții umane. O asemenea corespondență de stil se poate stabili bunăoară între modul de raționalizare şi felul societății din care fac parte gânditorii ce adoptă acest mod de raționalizare. Astfel, în epoci de accentuare a conservatismului unei societăți, gânditorii care o reprezintă pot să manifeste o tendință de a gândi existența mai vârtos pe calapodul identității pure (eleații la greci, vedantismul brahmanic la inzi). S-ar putea arăta de asemenea că în epoci mai dinamice, cu tendințe înnoitoare, modul de raționalizare preferat este acela al „identității atenuate" sau al „echivalenței". Astfel în epoca de înnoiri sociale când a înflorit filozofia ioniană sau în epoca elenistă când începură să înflorească „ştiințele" pe linia ce le fusese indicată în mare parte de către Aristotel. La fel în secolele XVI–XVII, odată cu crescânda afirmare a societății moderne occidentale, când s-a constituit ştiința de tip galileo-newtonian. Cât priveşte raționalizarea de tip dialectic, este învederat lucru că un asemenea mod este preferat şi promovat din partea gânditorilor în perioade de prefaceri mai profunde. Remarcabilă este accentuarea aspectelor dialectice la gânditori care reprezintă pregătirea revoluției franceze de la 1789, ca de exemplu la Diderot, sau progresiva înjghebare teoretică a dialecticii la Kant, apoi mai ales la Goethe, Fichte, Schelling şi Hegel, corespunzând în cadrul unui stil de epocă prefacerilor sociale din Germania la sfârşitul veacului al XVIII-lea şi la începutul celui de-al XIX-lea. Dominația unui mod de raționalizare față de altul este un fapt întru explicarea căruia este cazul să se recurgă şi la factorul „stil". Dar factorul „stil" aduce în istorie o deosebită varietate şi dă un profil foarte zigzagat procesului de desfăşurare a gândirii umane. Întrezărim în această privință eficiența unor puteri care evident contribuie din plin ca linia de dezvoltare a gândirii umane să nu fie aceea cerută de raționalizarea pe calapodul identității pure.

SIMȚUL COMUN ŞI CUNOAŞTEREA ŞTIINȚIFICĂ

O întrebare ne aține drumul. Cum se împacă „simțul comun“ cu modurile de raționalizare pe care am încercat să le caracterizăm în capitolul precedent? Prin „simț comun“ s-ar putea înțelege în general mentalitatea omului ca ființă care activează într-o lume concretă a simțurilor şi nu depăşeşte în chip esențial orizontul acesteia. S-ar putea formula şi o „filozofie“ a simțului comun; o atare filozofie este însă mai mult de implicații care sunt totuşi susceptibile de o elucidare. Ca indivizi suntem cuprinşi de „filozofia“ simțului comun în calitate de membri ai unei colectivități. Anevoie te sustragi unei atari „filozofii“ atâta timp cât eşti constrâns să te înțelegi cu semenii asupra lumii în care trăieşti cu ei dimpreună şi a vieții pe care o duci alături de ei. Nu vom încerca să punem în lumină conținuturile de idei, nici criteriile ce le-ar suscita această „filozofie“. În studiul de față, simțul comun ne interesează numai prin câteva aspecte ale comportamentului său. Printre aceste aspecte amintim mai întâi realismul empiric. Ca exponent al simțului comun, eşti adus în situația de a susține un anume realism empiric, care constă în credința că există o lume independentă de conştiința omului, o lume care, în general, ar fi accesibilă omului de-a dreptul şi în chip aproximativ nealterat: prin „simțuri“. Un al doilea aspect important al simțului comun constă în atitudinea de raționalizare pe care el o adoptă de preferință. Printre modurile de raționalizare despre care am vorbit în capitolul precedent, simțul comun aderă mai strâns la modul „identității atenuate“. Simțul comun nu este îndeobşte străin nici de raționalizarea pe calapodul „echivalenței“, dar aceasta numai în măsura în care face matematică şi fără de alte consecințe. Simțul comun manifestă însă o atitudine de rezervă, de neîncredere sau uneori chiar adversă față de celelalte moduri de raționalizare şi nu poate fi decât anevoie adus să-şi însuşească uneori aceste moduri. Nu s-ar putea susține că simțul comun n-ar cuprinde în firea sa şi enclave sporadice de-ale celorlalte moduri de raționalizare, dar el este precumpănitor dominat de modurile relevate mai sus. Prin sine însuşi, simțul comun n-ar ajunge să-şi lărgească în chip principial structurile în sensul raționalizării după norma identității pure sau a raționalizării dialectice. Îndeosebi raționalizarea pe linia identității pure, care l-ar îndruma

spre o viziune absolut statică a existenței, îi repugnă simțului comun, dar şi raționalizarea dialectică îi prilejuieşte dificultăți. Simțul comun nu sesizează o viziune dinamică şi constitutiv contradictorie asupra existenței. O asemenea viziune a fost un produs al „filozofiei îndrăznețe“, iar câtuşi de puțin un rod al simțului comun lăsat în propria sa soartă. Se ştie cât de hermetic, cât de întunecat a apărut simțului comun un Heraclit, întâiul gânditor care schițează o „dialectică“, completă în liniile ei mari.

Prin titlul pe care l-am pus în fruntea acestui capitol, ne-am angajat să cercetăm ce legături s-ar putea stabili între simțul comun şi cele două tipuri de ştiință de care ne-am ocupat mai pe larg în studiul de față, adică ştiința de tip antic-aristotelic şi ştiința de tip galileo-newtonian. Chiar anterior oricărei cercetări, luându-ne numai după o impresie generală, se poate susține că apropierea între simțul comun şi ştiința de tip antic-aristotelic apare mai vădită decât apropierea dintre simțul comun şi ştiința de tip galileo-newtonian. Realismul empiric şi apoi credința în existența unor „esențe“ susceptibile de a fi extrase din empirie sub forma unor concepte generice sunt implicate fundamentale atât ale simțului comun, cât şi ale ştiinței de tip antic-aristotelic. Ştiința de tip antic-aristotelic, cu accentul ce-l punea pe empirie şi pe operațiile de gândire menite să organizeze pe „clase“ concretele (anorganice şi organice), ştiința de tip antic-aristotelic, care cultiva „teoria“ ce se inspiră de-a dreptul din empirie (de exemplu teoria despre centralitatea şi imobilitatea Pământului în univers), a găsit porți larg deschise spre a fi acceptate şi de simțul comun. Simțul comun a manifestat, ce-i drept, o atitudine de rezervă față de ştiința de tip antic, cum a fost la un moment dat față de teoria „sfericității“ Pământului atunci când era vorba despre „speculații“ considerate că depăşesc incontrolabil mărturia simțurilor. Simțul comun a asimilat însă mult mai uşor ştiința de tip antic-aristotelic decât ştiința de tip galileo-newtonian. Explicația cea mai la îndemână a acestui fapt istoric o găsim în împrejurarea că ştiința de tip antic-aristotelic include în ființa şi printre structurile ei „filozofia“ implicită a simțului comun, pe care ea o depăşeşte adeseori doar pe cale „speculativă“.

Mult mai complicată devine chestiunea raportului dintre simțul comun şi ştiința de tip galileo-newtonian. Există desigur şi în cazul de față un cotor comun între simțul comun şi ştiință, dar de astă

dată cotorul comun are o suprafaţă mai redusă decât în cazul ştiinţei de tip antic-aristotelic. N-avem decât să trecem încă o dată în revistă toate cele arătate de noi cu privire la *potenţialul metodologic* propriu ştiinţei de tip galileo-newtonian spre a întrezări ce apropie şi ce desparte acest tip de ştiinţă de simţul comun. Ştiinţa de tip galileo-newtonian îşi are desigur şi ea „realismul" ei, întrucât şi ea, ca şi simţul comun, admite o existenţă independentă de conştiinţa subiectului cunoscător. Acest „realism" al ştiinţei de tip galileo-newtonian nu este însă excesiv empiric, precum al simţului comun. S-a văzut, credem, suficient de lămurit că în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian empiria reprezintă o metodă de cercetare, dar aceasta sub supravegherea unei „suprametode" care constrânge empiria să se combine (îndeosebi sub formă de „experiment") cu matematica şi cu alte cupluri metodologice (matematizate de fieştecare dată). Empiria nu este numai instanţă de control a celorlalte metode ca pentru simţul comun; empiria este pentru ştiinţa de tip galileo-newtonian atât „instanţă", cât şi *obiect* de control. Controlul se efectuează în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian din partea tuturor metodelor sub forma reciprocităţii şi sub supravegherea de ansamblu a suprametodei. Rolul pe care empiria îl are de jucat în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian este extrem de *nuanţat* şi de *complex* faţă de rolul ce-i revine în cadrul simţului comun. Datorită rezultatelor la care ajunge pe baza înaltului său potenţial metodologic, ştiinţa de tip galileo-newtonian depăşeşte *principial* rezultatele cognitive posibile simţului comun; mai mult, prin „teoriile" sale, ştiinţa de tip galileo-newtonian ia adeseori în răspăr ideile şi opiniile la care simţul comun parvine sau poate să parvină când este lăsat să se afirme şi să se dezvolte numai pe propriile sale temeiuri. Să amintim doar cât de paradoxală apare simţului comun chiar şi numai cea mai fundamentală idee a ştiinţei de tip galileo-newtonian: ideea despre „mişcare" ca atare indestructibilă prin sine însăşi a corpurilor. Ca să nu mai vorbim despre atâtea idei din fizica actuală care simţului comun îi rămân adesea mai inaccesibile decât chiar şi cele mai speculative plăsmuiri ale imaginaţiei metafizice (să amintim bunăoară „spaţiile de configuraţie" pluridimensionale ale lui Schrödinger sau conceptul despre atom ca „pachet de unde").

O abatere dintre cele mai vădite de la realismul excesiv „empiric" al simţului comun o constituie înclinarea permanentă a ştiinţei de

tip galileo-newtonian de a reduce toate formele de „schimbare" ce au loc în natura empirică la forme de „mişcare". Înclinarea în chestiune, proprie ştiinței de tip galileo-newtonian, îşi are temeiul chiar în tendința de a matematiza toate metodele de care se face uz. O seamă de filozofi şi-au pus încă de mai de mult întrebarea: De ce fizica ține cu atâta obstinație să reducă toate fenomenele de „schimbare" ale naturii la fenomene de „mişcare"? După opinia lui Wundt, această reducție se încearcă fiindcă mişcarea ar fi cea mai „simplă" dintre fenomenele de „schimbare". Răspunsul este incidental, nu obținut pe cale sistematică, de aceea vag şi în orice caz nu exhaustiv. Din parte-ne, am avut prilejul de a arăta cât de mult şi pe câte căi ştiința de tip galileo-newtonian s-a pătruns de matematică. „Cuplurile metodologice" în care matematica constituie totdeauna unul din termeni țin de ființa acestui tip de ştiință. Dacă ştiința de tip galileo-newtonian caută să reducă toate formele de „schimbare" la forme de „mişcare", aceasta ni se pare că are o singură pricină: „mişcarea" este singura formă de „schimbare" care admite actualmente o considerare şi tratare „matematică". În Antichitate, oamenii de ştiință nu găsiseră încă mijloacele de a trata „mişcarea" în perspectivă matematică. Identificăm în această împrejurare una din cauzele care în Antichitate au făcut cu neputință constituirea unei ştiințe complete de tip galileo-newtonian. Arhimede s-a oprit interzis în pragul acesteia. (O întrebare în paranteză: Va urma oare ştiința de tip galileo-newtonian în veci aceeaşi cale şi țintă de a „reduce" toate „schimbările" la forme de „mişcare"? Metodologic şi teoretic, mai bine zis principial, s-ar putea întrezări şi o altă cale şi țintă. Dacă bunăoară s-ar descoperi mijloace de a considera şi a trata în perspectivă „matematica" şi alte „schimbări" în afară de „mişcare", atunci desigur că ştiința de tip galileo-newtonian ar înceta să încerce o reducție a tuturor „schimbărilor" la forme de „mişcare". O atare situație nu trebuie s-o privim neapărat ca o utopie. Că un asemenea progres al matematicii ar fi cu putință rămâne cel puțin o speranță căreia i se poate da grai. De la antici la moderni a avut loc la un moment dat un salt ce ar fi părut cu totul imposibil matematicienilor din Antichitate. Matematicienii antici erau de părere că „mişcarea" este incompatibilă cu matematizarea – şi totuşi! De ce n-ar fi cu putință un nou salt care să permită matematizarea şi a altor forme de „schimbare"?)

Ştim că ştiința de tip galileo-newtonian pune accent pe matematizarea celor mai diverse metode la care recurge întru cercetarea naturii.

Nu vom trece totuşi cu vederea că până la un punct sunt tolerate şi anume metode care nu sunt matematizabile; acest lucru se întâmplă însă numai cu metodele care sunt inevitabile întru cercetarea naturii. Astfel bunăoară, metoda raţionalizării prin „concepte generice“ care formează principala sursă a ştiinţelor descriptive este tolerată şi în ştiinţa de tip galileo-newtonian, dar numai în *subordine* faţă de ansamblul „cuplurilor metodologice“ (în care matematica intră prin definiţie). De remarcat că iniţial chiar domeniile principale ale ştiinţei de tip galileo-newtonian sunt delimitate în spiritul unei raţionalizări prin „concepte generice“: mecanica, acustica, optica etc. De remarcat că şi în chimie, ştiinţă care s-a matematizat cu timpul, metoda descriptivă şi clasificatoare îşi găseşte încă o largă întrebuinţare. Totuşi, cu cât aceste ştiinţe evoluează, cu atât metodele „tolerate“ (tolerate, fiindcă nu se poate altfel) sunt tot mai strâns însoţite de conştiinţa că sunt numai tolerate. Şansele unei metode de a fi încetăţenită în ştiinţa de tip galileo-newtonian depind aşadar de posibilităţile ei intrinsece de a fi „matematizată“. Există însă unele moduri de raţionalizare care se dovedesc deosebit de recalcitrante faţă de „matematizare“. E vorba de astă dată despre moduri de raţionalizare care pot fi şi sunt evitate de ştiinţa de tip galileo-newtonian. Aceste moduri de raţionalizare incompatibile cu o îmbinare cu matematica sau incapabile de o fuzionare cu aceasta, aceste moduri de raţionalizare care prin însăşi natura lor refuză „matematizarea“ şi sunt deci neasimilabile ştiinţei de tip galileo-newtonian sunt:

1. Raţionalizarea excesivă pe calapodul identităţii.
2. Raţionalizarea dialectică.

Am văzut în altă parte la ce rezultate duce raţionalizarea pe calapodul identităţii pure. Ea duce fie la o imobilizare a existenţei, la absorbirea acesteia într-o unitate abstractă, metafizică, fie la o gândire pur tautologică. Faţă de sterilitatea acestui mod de raţionalizare, ştiinţa de tip galileo-newtonian ne apare apărată în chipul cel mai eficace prin potenţialul ei metodologic.

Raţionalizarea dialectică şi incompatibilitatea ei cu matematica e cazul să fie luate în foarte atentă dezbatere. Vorbind despre raţionalizarea dialectică, ne referim în primul rând la dialectica hegeliană. Panlogismul dialectic hegelian operează îndeosebi cu „concepte generice“, dar nu concepte generice „statice“, ci cu concepte „fluente“ în care contradicţia intră în chip constitutiv. Panlogismul dialectic nu

permite să fie „matematizat“ în sensul impus de suprametoda ce domină ştiinţa de tip galileo-newtonian. Dialectica vrea să reprezinte un mod de raţionalizare amplu, de orizonturi universale, care el însuşi aspiră să domine toate celelalte metode. Hegel n-a încercat niciodată să matematizeze această metodă sub formă de „cuplu“. Din contră, el s-a situat în general pe o poziţie critică faţă de întreaga ştiinţă de tip galileo-newtonian. Hegel manifestă faţă de această ştiinţă o seamă de grave rezerve. El socoteşte ştiinţa de tip galileo-newtonian de multe ori ca o ştiinţă fără obiect. Se abuzează în această ştiinţă, după părerea lui Hegel, de constructivismul matematic, de abstracţie şi de postulatul unor „legi“ care prin felul lor n-au nici o acoperire directă în empirie. Hegel se arată ce-i drept uneori dispus să accepte şi el „matematicul“, dar aceasta numai ca aspect accidental şi ca rezultat al unor cercetări ce nu iau în răspăr empiria. Hegel propune o asemenea metodă în speranţa că pe această cale ştiinţa naturii va ajunge la stabilirea unor *reguli empirice*. Într-o atare perspectivă, Hegel îl preferă pe Kepler lui Newton. Regulile pe care Kepler le-a stabilit cu privire la orbitele planetare au aspect matematic, dar aceste reguli sunt reguli *empirice*. Se ştie însă cât de mult tocmai Kepler a ezitat între ştiinţa de tip antic şi ştiinţa de tip modern. Hegel înclină să aprecieze în chip pozitiv tocmai tendinţele încă „antice“ ale lui Kepler. Pentru întreaga atitudine a lui Hegel în această amplă chestiune, e de altfel edificator faptul că întorsătura pe care o ia ştiinţa modernă prin activitatea lui Newton este privită de filozoful dialecticii cu animozitate.[1] Newton se găseşte citat de Hegel în chip pozitiv,

1. Hegel se ocupă cu diverse aspecte ale fizicii lui Newton în *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (*Naturphilosophie*). El analizează aici bunăoară principiul fundamental al mecanicii, acela al inerţiei (perseverenţei). Acest principiu este considerat de Hegel ca prea „abstract“, ceea ce ar fi egal cu „neadevărat“. Principiul cuprinde afirmaţii „goale“ („…*die leere Behauptung von einer ewig sich fortsetzenden Bewegung*…“ [„…afirmaţia goală a unei mişcări ce continuă la nesfârşit…“]) Principiul nu are temei „empiric“. („*Jene Behauptung hat keinen* empirischen *Grund; schon der Stoss als solcher ist durch die Schwere, d. i. durch die Bestimmung des Fallens bedingt. Der Wurf zeigt die* accidentelle *Bewegung gegen die wesentliche des Falls; aber die Abstraction der Körper als Körper ist unzertrennlich verknüpft mit ihrer Schwere: und so drängt sich bei dem Wurf diese Schwere von selbst auf in Betracht gezogen werden zu müssen. Der Wurf als abgesondert,* für sich existierend, *kann nicht aufgezeigt werden*“. [„Acea afirmaţie nu are nici un temei *empiric*; însăşi lovitura în sine este condiţionată de gravitaţie, adică de

cu entuziasm o singură dată, şi anume pentru concepţia sa potrivit căreia „spaţiul“ ar fi „senzoriul lui Dumnezeu“, o foarte accesorie părere metafizică-cosmologică a lui Newton, părere ce nu are în fond nici o legătură cu fizica sa.

Din cele câteva observaţii cuprinse în acest capitol se vede cum modurile de raţionalizare se depărtează sau se apropie de simţul comun şi cum însăşi ştiinţa de tip galileo-newtonian ocupă un loc cu totul aparte între simţul comun şi diversele moduri de raţionalizare.

EXPERIMENTUL ŞI TEORIA

Ce înseamnă „a experimenta“? Ar fi greu să dăm chiar de la început un răspuns exhaustiv acestei întrebări. Pentru început, ni se pare mai indicat să arătăm prin câteva aproximări ce este experimentul. Se înţelege aproape de la sine că experimentul este o metodă de cercetare ce depăşeşte prin natura sa observaţia simplă sau simpla empirie. A experimenta înseamnă a face din însăşi intervenţia activă a omului în mersul naturii un izvor de cunoaştere. În orice experiment, cercetătorul ţine sub observaţie mai multe ansambluri de lucruri: întâi, este ţinută sub observaţie o constelaţie de date concrete, al doilea, cercetătorul îşi observă propria sa intervenţie activă în această constelaţie şi al treilea, el observă rezultatele unei asemenea intervenţii. „Observaţia“ este aşadar un implicat al experimentării, dar în cadrul unei experimentări observaţia are loc în direcţii precise şi pe o arie *limitată*, în sensul că experimentul vrea să fie un răspuns pozitiv la nedumerirea dacă şi în ce măsură intervenţia activă a omului în mersul naturii poate fi un izvor de cunoaştere. Observaţia este implicată în orice experimentare, dar observaţiei în sine trebuie să i se adauge o mulţime de condiţii spre a deveni „experiment“. Observaţiei îi poţi supune orice fenomen ce cade în zona accesibilă simţurilor pe o cale sau

---

determinarea căderii. Aruncarea prezintă mişcarea *accidentală* în raport cu cea esenţială, proprie căderii; dar abstracţia corpurilor în calitate de corpuri este indisolubil legată de gravitaţia lor: şi astfel, în timpul aruncării, această gravitaţie se impune de la sine spre a fi luată în considerare. Aruncarea, *existând* separat şi *pentru sine*, nu poate fi demonstrată“ – trad. de Daniela Ştefănescu.] Hegel aspiră deci spre o fizică mai empirică. Exact ca Aristotel în Antichitate.

alta. Prin sine însăşi, observaţia este o atitudine spectaculară, o aspiraţie intelectuală de a determina prin concepte anume conţinuturi concrete. Simpla observaţie poate avea loc într-un cadru teoretic foarte imprecis. Astfel, poţi să supui observaţiei atât un fenomen despre care presupui în prealabil că apare în cadrul unui determinism general al naturii, cât şi un fenomen despre care presupui eventual că se iveşte pe o cale neobişnuită sau chiar „miraculoasă“. Pentru a deveni „experimentală“, observaţia trebuie să accepte în prealabil premise de un anume sens „determinist“. Căci, dacă rezultatele unui experiment ar putea să fie ca un „miracol“, nici un cercetător n-ar putea să ajungă la convingerea că intervenţia sa activă ar putea să devină un rodnic izvor de cunoaştere. Ca metodă de cercetare, experimentul nu s-a putut ivi decât în perspectiva de ansamblu că fenomenele naturii stau sub imperiul unui determinism în care se încadrează şi intervenţia activă a omului. Cu aceasta însă nu am spus totul despre premisele ce trebuie acceptate în prealabil pentru ca experimentul să ia fiinţă. Observaţia naturii în perspectiva unui presupus determinism încă nu ne dă termenii compleţi pentru definirea experimentului. Căci şi o asemenea „observaţie“ ar putea să rămână spectaculară sub unele aspecte ale ei, şi o atare observaţie spectaculară nu ne pune în situaţia de a putea distinge între *factorii izolabili doar în chip ideal* şi *factorii izolabili în chip real* pe care îi presupunem ca fiind activi în câmpul naturii. Dar tocmai acest lucru din urmă e important. Experimentul are iniţial tocmai un atare rost, şi anume de a face accesibili cunoaşterii, datorită intervenţiei noastre active în mersul naturii, factorii care sunt în chip real izolabili. În experiment, observaţia se combină în chip rodnic cu acţiunea practică, cu intenţia de a ne descoperi în câmpul ţinut sub observaţie factorii realmente izolabili, izolabili în măsura că pot fi dominaţi în chip practic din partea noastră. Experimentul ca metodă va cuprinde aşadar în fiinţa sa, ca un element *sine qua non*, intervenţia activă din partea cercetătorului în mersul naturii. Datorită unei astfel de condiţii, experimentul ni se dezvăluie ca un izvor de cunoştinţe ce ne sporesc posibilităţile de dominare practică asupra naturii. Simpla observaţie spectaculară a naturii este prin felul ei numai deficient orientată spre dominarea naturii. Cu privire la cunoaşterea ce ne-o prilejuieşte simpla observaţie, nu putem avea vreo certitudine că ea ar avea o altă priză decât

„ideală“ asupra naturii. Teoria care se leagă speculativ de simpla observație poate să răspundă desigur unor anume interese cognitive, dar utilizarea ei ca mijloc efectiv în practica omului în raport cu natura rămâne în mare măsură îndoielnică. Din contră, teoria care porneşte de la „experiment“ poate să ajungă la plăsmuiri cognitive care pot obține o putere practică pe linia unei efective dominări a naturii din partea omului. „Experimentul“ nu reprezintă aşadar numai o metodă oferind o sursă de cunoştințe în general; experimentul reprezintă şi o metodă de obținere a unor cunoştințe prin care omul îşi face drum spre o dominare mai hotărâtă asupra naturii.

Prin cele arătate, am circumscris natura experimentului doar în chip abstract şi general. Imaginea ce suntem îndrumați să ne-o alcătuim despre „experiment“ ca metodă de cercetare rămâne însă să fie completată încă, şi anume din diferite puncte de vedere.

Ştim că orice experiment prilejuieşte producerea unor fenomene. Scopul experimentului nu este însă „producerea“ unui fenomen; producerea fenomenului rămâne în fond un pretext pentru a stabili legături, ce pot fi practic dominate, între fenomen şi condițiile sale. Să vedem cum poate fi „identificat“ un fenomen produs pe cale experimentală. Se poate întâmpla uneori ca identificarea fenomenului produs pe cale experimentală să se mențină în cadru mai mult sau mai puțin vag, empiric. O atare operație intelectuală exploatează la minimum experimentul ca izvor de cunoaştere. O atare operație intelectuală orientată empirist este aproape egală cu o renunțare la beneficiile ce se pot culege. Să nu uităm însă că experimentul ca metodă de cercetare nu rămâne izolat de alte metode de cunoaştere. Astfel, experimentul se încadrează de la sine în ansamblul de metode ale unei ştiințe. Combinat cu alte metode, experimentul devine izvor de cunoaştere într-un sens mai amplu decât poate fi de unul singur. Dat fiind că în cele mai multe ştiințe avem de-a face şi cu o seamă de metode „teoretice“, metoda experimentală se întrețese cu metodele teoretice. Rezultă de aici că însuşi experimentul, când se încadrează într-o ştiință, poate fi utilizat într-o anume perspectivă „teoretică“ proprie acestei ştiințe. Un fenomen produs în chip experimental în câmpul unei anume ştiințe va cere deci să fie „identificat“ nu numai empiric, ci şi „teoretic“. Identificarea „teoretică“ a unui fenomen produs pe cale experimentală este desigur mai completă decât cea empirică; mai completă pe de o parte, dar în aceeaşi măsură mai „problematică“

pe de altă parte, căci însăşi partea „teoretică“ a ştiinţei rămâne în permanenţă „problematică“. În cadrul ştiinţelor de orice tip, experimentul funcţionează în combinaţie cu alte căi de cunoaştere, potrivit potenţialului metodologic propriu ştiinţelor în chestiune. Nici un om de ştiinţă nu se mulţumeşte, atunci când produce un fenomen pe cale experimentală, cu simpla lui „identificare“ *empirică*. Omul de ştiinţă aspiră cu toată energia la „identificarea“ teoretică a fenomenului experimental, oricare ar fi riscurile de a se pierde în „problematic“. Progresele oricărei ştiinţe au fost cu putinţă numai pe temeiul unei atari îndrăzneli. Împletirea experimentului cu teoria se face în spiritul unei adaptări reciproce. Fapt este că, fără îndrăzneala de a „greşi“, nu se înregistrează nici un spor în istoria nici unei ştiinţe.

Spre a vedea cât de problematică devine sau în ce erori poate să cadă uneori identificarea teoretică a fenomenelor experimentale, să ne oprim asupra unor exemple din istoria chimiei. Exemplele le spicuim din activitatea de om de ştiinţă a lui Priestley (secolul al XVIII-lea) care, precum este ştiut, trece alături de Scheele drept descoperitor al „oxigenului“ (1774). Priestley şi-a închinat mare parte a activităţii sale studiului „gazelor“, dar mai înainte el se dedicase şi cercetării fenomenelor electrice sau a „materiei“ electrice.[1] Priestley avea aptitudini de excepţional experimentator. Iniţiativele sale în această privinţă sunt de-a dreptul epocale. Procedând la studiul gazelor, Priestley face uz în chip deosebit de îndrăzneţ şi în spirit cu totul modern de mijloacele ce i le puneau la dispoziţie experienţele cu privire la fenomenele electrice. Riscurile ce le întâmpină identificarea teoretică a fenomenelor experimentale sunt ilustrate deosebit de plastic prin isprăvile lui Priestley. El a închis aer atmosferic într-o ţeavă de sticlă în care se găsea şi o cantitate de apă şi a descărcat apoi prin ţeavă scânteia electrică de câteva ori. Ca urmare, Priestley a remarcat o scădere a volumului de aer. La o încercare asemănătoare asupra gazului de amoniac, el a remarcat tocmai contrarul: gazul îşi sporea volumul. În legătură cu gazul de amoniac, Priestley a observat pe urmă că acesta îşi schimbă natura chimică. Priestley susţinea că gazul se schimbă în „aer inflamabil“. Acest „aer inflamabil“ nu era altceva decât „oxigenul“. Să nu uităm că ne găsim încă înainte de Lavoisier. Pentru

1. Despre acestea el a publicat un studiu de mare importanţă la Londra, în 1767. [Este vorba despre *The History and Present State of Electricity (n.red.)*.]

dezvoltarea ştiinţei chimice în spirit modern, experimentele lui Priestley erau fără îndoială de cea mai mare importanţă. Nu vom scăpa însă din vedere că el nu şi-a pus îndeajuns la punct metodologia. Experimentator ingenios, el nu-şi efectuează cercetările în perspectivă „cantitativă“ până la capăt. El cultivă încă în mare parte experimentul calitativ, stăruind pe linia pe care lucra, cu mijloace mai primitive, un van Helmont care, pornind de la observaţie şi experiment, aspira cel mult să ajungă la stabilirea unor „concepte generice“ întemeiate empiric (van Helmont a introdus în acest chip în ştiinţa naturii „conceptul generic“ al *gazelor*). Între timp, un Boyle fixase şi conceptul ştiinţific modern al „elementului chimic“, înţeles ca factor ireductibil pe cale chimică. Priestley ocupă în istoria ştiinţei un loc de tranziţie sub cele mai multe raporturi. El a dezvoltat enorm experimentul în sensul cercetărilor „cantitative“, dar n-a mers până la capăt. Făcând experimente, el produce anume anumite „fenomene“. Priestley urma să procedeze la „identificarea“ fenomenelor produse; operaţia de „identificare“ are loc la el atât în sens empiric, cât şi în sens „teoretic“. Teoria generală în perspectiva căreia el îşi făcea experimentele era aceea a „flogistonului“*, de care a fost dominată chimia în secolul al XVIII-lea. Potrivit acestei teorii, ar exista în natură un element chimic al „focului“ (*flogiston*). Orice proces de ardere ar consista în eliminarea dintr-un corp a flogistonului. Stând sub puterea acestei teorii, Priestley îşi interpreta fenomenele experimentale în lumina teoriei curente. Astfel, după ce descoperă în fapt „oxigenul“, el îl „identifică“ empiric, descriind o seamă din însuşirile acestui element, dar el îl „identifică“ şi „teoretic“ ca „aer deflogistizat“, adică drept aer din care a fost eliminat flogistonul. De asemenea, după ce izbutise să izoleze „hidrogenul“, Priestley se lămurea empiric asupra fenomenului produs, dar încerca în acelaşi timp să-l „identifice“ şi „teoretic“; el credea că se găseşte în faţa „flogistonului pur“ (în perspectivă pur empirică, hidrogenul era pentru el „aer inflamabil“).

„Identificarea“ fenomenelor experimentale are totdeauna loc în aceste două sensuri: empiric şi teoretic. Identificarea pur empirică se mărgineşte la *descrierea* fenomenului prin concepte cât mai adecvate. Prin identificarea „teoretică“ se ajunge la interpretarea fenomenului experimental în perspectiva unei „teorii“. E clar că eroarea poate să

* Flogiston – substanţă imaginară care explică procesul de ardere; termen folosit cu predilecţie de alchimişti în Evul Mediu (*n.red.*).

pătrundă în corpul ştiinţei îndeosebi pe această cale, dar tot aşa e lămurit că nici o ştiinţă dintre acelea care cultivă „teoria" nu se va opri numai la identificarea empirică a fenomenului, ci va căuta să treacă şi la identificarea sa „teoretică". În nici una dintre ştiinţele autonom alcătuite, nu se aspiră cu atâta ardoare spre identificarea *teoretică* a fenomenelor experimentale ca în ştiinţa de tip galileo-newtonian, în cadrul căreia de altfel şi teoretizarea are loc în condiţii metodologice optime.

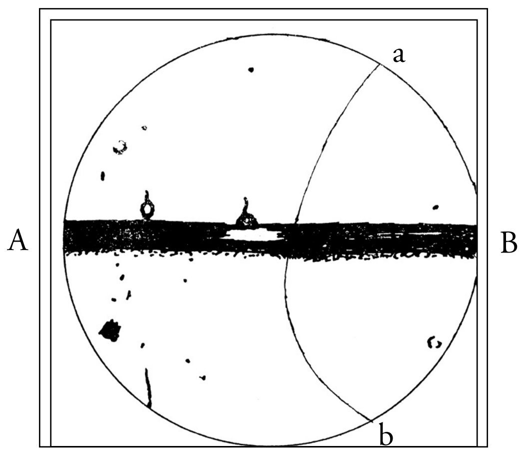


Fig. 1. Traiectoria a–b a unui pozitron, deviată într-un câmp magnetic; pozitronul a străbătut placa de plumb A–B, pierzând din energie (modificarea curburii).

Fizicianul contemporan a produs pe cale experimentală un fenomen redat fotografic în ilustraţia alăturată. Ce vedem realmente în fotografie? Fotografia este aceea a unei camere umplute cu vapori de apă, în care fizicianul lansează diverse radiaţii*… Se vede în fotografie o dungă. Suntem în prezenţa unui fenomen empiric fixat cu mijloace fotografice. Cum se face identificarea fenomenului în chestiune? Dacă ne limităm la o descriere în concepte cât mai adecvate a faptelor empirice ca atare, putem începe cu descrierea condiţiilor, a

* În ediţiile anterioare celor Humanitas, termenul „radiaţie" a fost înlocuit aici şi *infra* cu „rază". *Cf.* p. 642, nota (*n.red.*).

aparatelor şi a operaţiilor experimentale şi să trecem apoi la descrierea fenomenului obţinut: o dungă care a putut fi fotografiată şi care este ca un şir de perle… Dacă ne-am mulţumi însă numai cu o identificare pur empirică a fenomenului, totul s-ar reduce la fapte fără de nici o semnificaţie. De-abia când începe identificarea „teoretică“, pătrundem realmente într-o zonă de semnificaţii mai precise, oricare ar fi doza de „problematic“ ce s-ar amesteca în aceste presupuse semnificaţii. Abia când se plasează experimentul în perspectiva teoretică în care a fost realizat *de facto*, abia când se iau în calcul fapte teoretice, precum ar fi „radiaţiile“ şi „corpusculii“ (invizibili) ca atare, am dus la capăt identificarea fenomenului într-o zonă de semnificaţii ştiinţifice: printr-o cameră încărcată cu vapori s-au lansat corpusculi (pozitroni) invizibili ca atare; vaporii s-au condensat în jurul corpusculilor şi au făcut vizibilă traiectoria unui atare corpuscul. Evident, într-o fază avansată a ştiinţei de tip galileo-newtonian iese mult mai clar în lumină rolul amplu ce-l obţine „identificarea teoretică“ a unui fapt experimental.

Una din problemele cele mai dificile ale teoriei cunoaşterii şi logicii este fără îndoială aceea a raportului dintre empirie (experiment) şi teorie. Goethe, pe vremuri, meditând asupra acestei chestiuni, a exclamat: „Dar câtă «teorie» se amestecă oare chiar şi în orice act de cunoaştere empirică?!“ În studiul de faţă nu este, credem, cazul să luăm în discuţie problema sub o formă atât de radicală. În exclamaţia lui Goethe intervine, aceasta e limpede, o lărgire enormă a accepţiei ce se acordă de obicei termenului de „teorie“. Dar printr-o asemenea lărgire a accepţiei ce se acordă termenului de „teorie“ avem impresia că se anulează în prealabil o seamă de distincţii posibile, care, la o mai atentă privire, se impun totuşi „teoriei cunoaşterii“. Când exclama „dar câtă «teorie» se amestecă oare în orice act de cunoaştere empirică!“, Goethe se gândea desigur la atâtea acte „intelectuale“ care sunt angajate în organizarea datelor empirice receptate prin simţuri; el se gândea probabil şi la „conceptele“ ce intervin în actele de receptare ale acestor „date“; el se mai gândea poate şi la procesele de alcătuire a „conceptelor“ în directă legătură cu empiria. Din parte-ne, asemenea acte intelectuale implicate în cunoaşterea empirică n-am vrea să le numim acte „teoretice“. Acest termen am vrea să-l rezervăm, cum se face de altfel în chip curent, pentru designarea unei alte faze a procesului de cunoaştere. Actele intelectuale obscure, unele de organizare şi de natură funcţională, altele de constituire spontană de concepte ce stau în conjuncţie

cu datele simţurilor, nu sunt, în concepţia obişnuită, de natură „teoretică". În chip curent, se înţelege prin „teorie" un complex de rezultate ale unor acte intelectuale extrem de alambicate şi de sens explicativ în raport cu anume date ale empiriei. Când vorbim despre „teorie", ne referim deci la aspecte foarte *înflorite* ale procesului de cunoaştere, iar nu la aspecte de rădăcină ale acestuia. O „teorie" este într-o primă aproximare o creaţie spirituală ce depăşeşte empiria ce-i stă la bază… În acest sens, orice „teorie" are darul de a pune într-o nouă lumină însăşi empiria ce-i serveşte drept temei. În orice caz, actele intelectuale implicate în empiria vulgară – la care Goethe se referă ca la ceva „teoretic" – sunt acte prealabile, care, în discuţia ce ne preocupă, nu pot fi puse pe acelaşi plan cu „teoretizarea" propriu-zisă. Fără de această distincţie necesară între actele intelectuale obscure implicate în empiria vulgară şi actele propriu-zis „teoretice" care urmează unei empirii deja constituite sau care *premerg* unei empirii de realizat pe cale experimentală, nu se va putea face nici un pas întru elucidarea problemei atât de complicate a raporturilor posibile dintre „experiment" şi „teorie". Experimentul şi teoria se determină reciproc. În privinţa aceasta e semnificativ că „teoria" participă chiar, precum văzurăm, la identificarea faptelor experimentale. Semnificativ pentru determinarea reciprocă în chestiune este apoi faptul că participarea „teoriei" la identificarea faptelor *experimentale* devine cu atât mai învederată, cu cât urmărim aspectul în faze mai avansate ale ştiinţelor experimentale. În acest înţeles, acelaşi Goethe a remarcat într-un loc din *Farbenlehre* unde îşi expunea unele idei metodologice că „…orice experiment este… teoretizant; el izvorăşte dintr-un concept sau el propune un asemenea concept numaidecât"[1].

Şi faptul acesta al participării „teoriei" la realizarea sau identificarea unui fenomen experimental a fost adesea pus în lumină de gânditori sau oameni de ştiinţă de cea mai diversă formaţie. Pasteur sublinia: „Nu poţi realiza nimic fără de idei anticipate, trebuie să ai însă iscusinţa de a nu crede în propriile deducţii decât atunci când experienţa le confirmă."[2] Sau Poincaré: „Se susţine adesea că nu e permis a se experimenta pe baza unei păreri anticipate. Aceasta nu e cu putinţă; prin aceasta nu numai că orice experiment ar deveni steril, dar s-ar

1. Johann Wolfgang Goethe, *Zur Farbenlehre*, p. 439.

2. Citat după Paul Volkmann, *Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften*, Teubner Verlag, 1910, p. 72.

urmări ceva ce nu se poate duce la îndeplinire."[1] Un fizician experimentator ca Heinrich Hertz susţinea în teza sa de doctorat (1880) cele ce urmează: „Deşi ar fi o eroare să-ţi menţii cu orice preţ o părere anticipată în cursul unei cercetări, totuşi la începutul cercetării o asemenea părere anticipată nu numai că nu e stricăcioasă, ci este de-a dreptul necesară." Iar Pierre Duhem, care s-a ocupat pe larg de metoda experimentală, susţine: „O experienţă fizicală nu este pur şi simplu numai observaţia unui fenomen; ea este, dincolo de aceasta, interpretarea teoretică a acestui fenomen." Şi acelaşi autor afirmă: „Enunţarea rezultatului unei experienţe implică în general un act de credinţă într-un întreg ansamblu de teorii."[2] Că fenomenele experimentale sunt produse de la început într-o anume perspectivă „teoretică" şi apoi – întru cât ar prezenta unele particularităţi neprevăzute – sunt interpretate şi identificate şi în perspectivă *teoretică* dincolo de simpla identificare *empirică* ni se pare un fapt atestat la fiecare pas în cursul desfăşurării istorice a ştiinţelor experimentale. Ceea ce nu s-a remarcat este că această situaţie se *accentuează* progresiv în cursul dezvoltării ştiinţelor experimentale. Încă înainte de Newton, italianul Grimaldi a ţinut să verifice experimental ideea de provenienţă vag empirică potrivit căreia lumina se propagă după toate regulile geometriei. Grimaldi aranjează în privinţa aceasta un experiment şi, spre surpriza sa, descoperă fenomenul difracţiei. Fenomenul era neaşteptat, căci el însemna o infirmare parţială a ideii despre o propagare a luminii „după toate regulile geometriei". Fără de „teorie" n-a experimentat însă nici Grimaldi. Ba, deşi experimentul infirmă sub anume raporturi „teoria" cu care pornise în cercetarea sa, se poate susţine că Grimaldi n-ar fi remarcat fenomenul difracţiei dacă acest fenomen nu l-ar fi izbit tocmai ca o anomalie faţă de ceea ce el se aştepta să descopere potrivit ideii anticipate despre modul de propagare a luminii. Fenomenul difracţiei a servit pe urmă ca punct de plecare pentru o nouă „teorie". Fenomenul, proaspăt descoperit, al difracţiei îl incită pe Grimaldi să mediteze asupra naturii mai profunde a luminii. Grimaldi este întâiul care parvine la ipoteza că lumina ar putea să fie de natură ondulatorie. Fenomenul difracţiei, dincolo de identificarea sa empirică, ca o anomalie faţă de ceea ce se credea despre geometria propagării

---

1. Henri Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*, ed. cit., p. 114.

2. După Émile Meyerson, *Du cheminement de la pensée*, 3 vol., Éditions Félix Alcan, Paris, 1931, nota 35.

luminii, îşi găseşte o aproximativă identificare teoretică în perspectiva că lumina ar avea un mod de propagare ondulatorie. Şi lucrurile nu s-au oprit aici. În perspectiva noii teorii despre natura ondulatorie a luminii, Grimaldi va descoperi un nou fenomen, necunoscut până la el: interferența luminii. Fenomenul interferenței optice este produs pe cale experimentală, este înregistrat ca atare, identificat empiric în particularitățile sale şi apoi identificat şi „teoretic". Pas cu pas, experimentul şi teoria se influențează reciproc, teoria dobândind un rol tot mai hotărâtor în producerea şi identificarea fenomenelor experimentale. Se ştie cum a evoluat optica de la Newton şi Huygens încoace. La începuturile unei atari ştiințe, identificarea unui fenomen se face în chip precumpănitor empiric; în faze mai avansate ale unei asemenea ştiințe, operația de identificare a fenomenelor experimentale se efectuează în chip tot mai accentuat în perspectivă „teoretică". Se ştie cât de *necesară* devine perspectiva „teoretică" pentru orice nou pas ce se face în cercetările actuale de microfizică, unde altfel nici cea mai vagă identificare a fenomenelor n-ar fi cu putință. Ce s-ar putea oare spune despre fenomenul fotografiat în fig. 1 dacă nu s-ar recurge la nici o interpretare în perspectivă „teoretică"? Ne-am găsi în fața unei empirii căreia în chip direct nu i-am putea smulge aproape nici o semnificație.

Împrejurarea ce am ținut a o releva mai sus, consistând în accentuarea progresivă a rolului pe care teoria îl joacă în operațiile de interpretare a faptelor experimentale, este un prețios indiciu cu privire la direcția în care se mişcă ştiința din momentul când s-a hotărât să adopte metoda experimentală. *Împrejurarea în chestiune ne arată că, din capul locului, prin metoda experimentală nu se urmăreşte numai o lărgire a empiriei ca atare; prin metoda experimentală se urmăreşte şi o pătrundere mai adâncă în natura însăşi a fenomenelor, şi anume în sensul unei dominări a acestora din partea omului.*

În ştiința antică, experimentul apare incidental. Se susține bunăoară despre Democrit că s-ar fi dedat unor „experimente", dar nimic sigur nu se ştie despre o asemenea îndeletnicire a sa. Aristotel a efectuat realmente unele experimente. Mai sistematic şi chiar după criterii „cantitative" experimentează Arhimede. Se mai ştie că în timpul elenismului alexandrin s-a procedat la verificarea experimentală a unor idei aristotelice cu privire la aruncarea şi căderea corpurilor, ajungându-se la rezultate ce infirmau ideile aristotelice. Oricum însă,

experimentul era incidental, sporadic. Numai la Arhimede experimentul devine o „metodă". Ştiinţa avea în Antichitate, sub raport metodologic, o înfăţişare rapsodică. Experimentul era cel mult o anexă a observaţiei empirice. Cât de puţin se pricepeau încă anticii să facă uz, într-un sens convergent şi sistematic, de cât mai multe metode de cercetare reiese din felul cum s-a procedat faţă de unele rezultate ale gândirii ştiinţifice de atunci. Amintim atitudinea luată de antici faţă de isprava lui Eratostene, care, prin mijloace primitive, dar ingenios combinate, prin speculaţii, prin observarea unor fenomene fizice şi geografice, prin aplicarea matematicii, a izbutit să-şi facă idei uluitor de juste cu privire la sfericitatea Pământului şi la mărimea acestuia. Curios rămâne că niciodată anticii n-au procedat la o verificare empirică a acestor idei ştiinţifice ale lui Eratostene. La rândul lor, alexandrinii care au supus probei „experimentale" anume idei fizicale ale lui Aristotel, ajungând la rezultate ce infirmau ideile Stagiritului, nu au făcut totuşi caz de această infirmare, precum s-ar fi cuvenit. Motivul acestei întrelăsări a putut să fie unul singur: Antichitatea nu avea încă sentimentul just al valorii experimentului, cum nu-l avea nici pe acela al combinării fertile a diverselor metode de cercetare.

În timpurile moderne, „experimentul" avea să-şi cucerească încetul cu încetul valoarea de „metodă" şi, cel puţin în raport cu simpla observaţie empirică, el avea să dobândească tot mai mult rolul de conducere faţă de empirie. Această schimbare profundă de atitudine, ce s-a declarat cât priveşte aprecierea experimentului ca metodă, se remarcă chiar şi la unii oameni de ştiinţă care se găsesc încă, în atâtea chipuri, pe linia unei ştiinţe de tip antic; astfel la Paracelsus, la van Helmont sau la Goethe – ceea ce rămâne oricum simptomatic pentru orientarea spiritului modern. În această nouă atmosferă are loc şi epocala constituire a ştiinţei de tip galileo-newtonian. Nu e cazul să repetăm aici ce am arătat în altă parte despre potenţialul metodologic al ştiinţei de tip galileo-newtonian. Experimentul participă din plin la alcătuirea acestui potenţial metodologic. Nu vom trece însă aici cu vederea că experimentul, odată asimilat ştiinţei de tip galileo-newtonian, a fost de la început constrâns să accepte forma unui „cuplu metodologic" de conjugare cu matematica. Şi nu vom trece cu vederea că experimentul, flancat de matematică, a fost constrâns de o „suprametodă" să se angreneze într-un ansamblu de cupluri metodologice eterogene, conjugate de fiecare dată cu matematica.

Numai astfel se făcea cu putinţă un control reciproc al tuturor metodelor ce şi-au dat întâlnire în corpul fiinţei de tip galileo-newtonian. Aceasta e situaţia.

În ştiinţa de tip galileo-newtonian, experimentul este chemat să avanseze mai mult decât în alte ştiinţe în zone din ce în ce mai „teoretice“, având însă şi misiunea de a verifica perspectivele teoretice în care el viază. Experimentul, asumându-şi în ştiinţa de tip galileo-newtonian în chip *accentuat* o funcţie condiţionată „teoretic“, s-a putut ajunge la rezultate pe care ştiinţa antică nici nu le putea visa. Într-adevăr, dacă ni s-ar cere să caracterizăm lapidar procesul ce a prilejuit rezultatele la care facem aluzie, ar trebui să vorbim în cazul ştiinţei de tip galileo-newtonian despre un proces de „autopotenţare“ metodologică. În ce consistă această autopotenţare metodologică a ştiinţei de tip galileo-newtonian?

A „experimenta“ înseamnă, printre multe altele, a face uz întru cercetarea naturii nu numai de mijloace spirituale, ci şi de mijloace fizicale, de unelte, de aparate. Se ştie bunăoară că printre instrumentele ce servesc la experimentare se găsesc şi unele destinate să lărgească aria de sesizare proprie simţurilor (microscopul, telescopul, fotografia). Examinând mai de aproape natura acestor instrumente, constatăm că ele însele sunt, prin toate implicaţiile lor, invenţii ale ştiinţei de tip galileo-newtonian. Se crede despre instrumentele în chestiune că ele n-ar face decât să lărgească simţurile. Că ele înlesnesc să vedem mai mult decât vedem fără ele este foarte adevărat, dar cu o constatare atât de banală suntem departe de a epuiza rostul şi eficacitatea lor. Instrumentul cu care se experimentează, privit în perspectiva implicaţiilor sale spirituale, este el însuşi rezultanta oarecum congelată a unei sume de experimente. Nici un instrument nu a fost născocit fără de „experimente“ prealabile (voluntare sau involuntare). Nu vom trece în revistă instrumentele de care face uz experimentatorul, căci nu în această direcţie se mişcă consideraţiile noastre. Prin consideraţiile de faţă, am vrea să stabilim în ce consistă aportul de ansamblu al unora dintre instrumentele de care se foloseşte experimentatorul la nevoie, şi anume aportul pozitiv datorită căruia „cunoaşterea“ apare într-adevăr promovată. Să medităm puţin asupra instrumentelor despre care ni se spune că „lărgesc simţurile“ (microscop, telescop). Cu ajutorul unor atari instrumente, putem „observa“ lucruri ce mai înainte scăpau puterii noastre de sesizare prin simţuri. Dar aceste instrumente sunt rezultanta congelată a

unor „experimente“; urmează de aici că observaţia *simplă* cu ajutorul unor atari instrumente nu mai este *simplă* „observaţie“, ci o „observaţie“ ce implică de fapt toate „experimentele“ care sunt rezumativ cuprinse în natura însăşi a instrumentelor. Astfel, a „observa“ cu ajutorul unor instrumente, cum ar fi microscopul sau telescopul, înseamnă, cel puţin pe un plan de implicaţii, *eo ipso* şi a „experimenta“. A „observa“ cu ajutorul unor instrumente ca microscopul sau telescopul înseamnă deci a extinde „observaţia“ în zone de cercetare care înainte de născocirea instrumentelor în chestiune erau rezervate facultăţilor noastre „teoretice“. Părerea că instrumentele de felul celor despre care vorbim ar avea numai rolul de a „lărgi simţurile“ e nu numai imprecisă, dar şi incompletă. „A observa“ cu ajutorul unor instrumente înseamnă de fapt *a sălta* „observaţia“ în zone care în condiţiile naturale sunt interzise simţurilor omeneşti, în zone care sunt obiectul de cercetare doar a „teoriei“. De altmintrelea, ceea ce devine accesibil „observaţiei“ cu ajutorul unor instrumente poate fi, mai mult sau mai puţin just, „identificat“ numai în perspective „teoretice“, iar unele dintre aceste perspective „teoretice“ sunt chiar implicate, fără de care instrumentele nu ar fi fost născocite. S-ar putea spune că instrumentele în chestiune sunt nu numai „experiment“, ci şi „teorie“ congelată. În coordonatele ei specifice şi datorită unor instrumente inventate de ea, ştiinţa de tip galileo-newtonian izbuteşte să realizeze nu o simplă lărgire a simţurilor, o amplificare a empiriei, ci de-a dreptul o ridicare, un salt, o mutare a empiriei în zone care, în condiţii naturale proprii genului uman, sunt *principial* rezervate cunoaşterii „teoretice“. (De acest avantaj se vor bucura şi unele ştiinţe moderne care nu sunt de tip galileo-newtonian – bunăoară biologia.) Descoperirea naturii „celulare“ a organismelor este o asemenea descoperire care înseamnă o avansare a empiriei în zone inaccesibile simţurilor naturale, în zone cărora spiritul uman le-a dat târcoale doar „speculativ-teoretic“. Avansarea empiriei în zone care pentru omul „natural“ rămân principial „teoretice“ este unul din aspectele „autopotenţării“ *metodologice* de care s-a dovedit capabilă ştiinţa de tip galileo-newtonian. Dar o asemenea mutaţie a empiriei are drept urmare o avansare a proceselor „teoretice“ spre zone din ce în ce mai adânci ale fenomenalităţii.

Fără de o „experimentare“ de la început orientată în perspective „teoretice“ nu ar fi fost cu putinţă marile cuceriri ale ştiinţei moderne, cuceriri care sub raport epistemologic pot fi circumscrise prin cuvin-

tele: mutația empiriei și mutația proceselor „teoretice“ la niveluri ce-i sunt interzise omului în condiții naturale. Știința de tip antic-aristotelic care nu a știut să exploateze „experimentul“ în sensul în care se mișcă știința de tip galileo-newtonian ar fi putut să ajungă cel mult la o „lărgire“ a *empiriei* ca atare și la o lărgire în consecință a „teoriei“, dar niciodată la o *mutație* a empiriei la nivel „teoretic“ și la o *mutație* a „teoriei“ la niveluri ce înainte păreau suprateoretice. Meritul principal al acestui progres revine „suprametodei“ datorită căreia s-a realizat înaltul potențial metodologic propriu științei de tip galileo-newtonian. „Suprametoda“ de care am văzut că este îndrumată știința de tip galileo-newtonian a făcut cu putință și procesul „autopotențării metodologice“ pe care am căutat să-l punem în lumină în capitolul de față. Procesul „autopotențării“ metodologice are loc după constituirea ca atare a științei de tip galileo-newtonian. Rămâne să vedem dacă acest proces de autopotențare metodologică este un proces infinit sau dacă nu cumva ar putea să ducă la anume impasuri datorită unor eventuale limite ce i-ar fi inerente.

CELE DOUĂ LINII DE DEZVOLTARE A EXPERIMENTULUI

Am arătat în unul din capitolele acestui studiu cum, începând din secolul al XIII-lea, metoda „experimentală“ ia o dezvoltare ce se amplifică mereu și cum nimeni nu visase în Antichitate. Dezvoltarea are loc pe două linii mari în direcții divergente. Uneori cele două linii se întrețes, aceasta mai ales într-o primă fază de evoluție, alteori cele două linii se repudiază cu reciprocitate. Începând cam de pe la 1600, cele două linii de dezvoltare a materiei experimentale se mișcă în sensuri diametral opuse. Operând fie pe una, fie pe cealaltă din cele două linii, oamenii de știință cad la discordie atât în chestiuni de metodologie, cât și în ceea ce privește rezultatele, adeseori contradictorii, la care se ajunge prin aplicarea unuia sau celuilalt din cele două moduri ale metodei experimentale.

Una din cele două linii de dezvoltare a metodei experimentale este mai veche și nu face decât să continue o linie antică, amplificând doar și accentuând importanța „experimentului“ ca atare, ca o anexă

a empiriei. Pe acest drum umblă atâţia dintre naturaliştii care s-au desprins din mistica naturii, cultivată cu asiduitate în Evul Mediu occidental. Se ştie că gândirea antică, aristotelică sau neoplatonică, a ţâşnit cu putere în această perioadă de timp. Concomitent cu această recrudescenţă a interesului închinat naturii, experimentul este mai insistent atras în sfera cercetărilor. Experimentul e pus în exerciţiu ca metodă de cercetare atât pentru a descoperi fapte noi, cât şi pentru a controla anume idei ce veneau din Antichitate. Experimentul începe a fi utilizat cu o anume preferinţă, ceea ce constituie un moment nou faţă de Antichitate. Nu e însă mai puţin adevărat că experimentul este înţeles numai ca o logică a empiriei şi nimic altceva. La ce rezultate putea să ducă acest mod de aplicare a experimentului? Cercetătorul, intervenind „activ“ în mersul naturii, avea ocazia să observe cum anume schimbări în condiţiile de producere a unui fenomen puteau să modifice fenomenul rezultant. Nu încape îndoială că această împrejurare oferea o sursă bogată de noi cunoştinţe empirice cu privire la natură, şi, evident, asemenea cunoştinţe noi promovau ivirea unor noi speculaţii „teoretice“ cu privire la natură. Oamenii de ştiinţă, aplicând experimentul numai cu intenţia de a-şi lărgi empiria, operau în chip obişnuit cu „concepte generice“ şi îmbogăţeau cu experienţele lor viziunea clasificatoare asupra fenomenelor naturale. Întocmai ca şi Aristotel, dar pe baza unei empirii sporite pe calea mai ales a experimentului, oamenii de ştiinţă puteau acum să aspire şi la stabilirea unor formule ce aduceau a „legi“. Aici nu era însă vorba despre „legi“ în sensul deplin al termenului, căci formulările circumscriau numai cunoştinţe obţinute prin procedee inductive de la concret la general; iar asemenea cunoştinţe de o generalitate oarecum elastică sunt silite prin propria lor natură să se formuleze doar sub forma unor „regularităţi“ lipsite de „necesitate interioară“.

Când în secolul al XVII-lea ia fiinţă ştiinţa de tip galileo-newtonian, experimentul va lua un alt drum. „Experimentul“ se conjugă pe de o parte cu *matematica* şi se efectuează pe de altă parte cu mai multă hotărâre şi precizie în perspective „teoretice“, *matematizate* şi ele în felul lor. Cu aceasta, experimentul încetează de fapt de a fi o simplă „lărgire“ a *empiriei*; de astă dată, experimentul se substituie într-un sens empiriei obişnuite, promovând înaintarea cunoaşterii în direcţie transempirică, spre a se ajunge la formulări cu aspect de „legi“. Cum s-a deschis drumul spre „transempiric“ şi cum s-a

introdus „rigoarea“ în formulări? Accesul spre transempirie? Lucrul era cu putinţă, căci experimentul se constituia chiar în termenii săi în anume perspective „teoretice“ ce vizau planuri mai adânci ale existenţei. „Rigoarea“ în corpul formulărilor? Şi acest lucru se făcuse cu putinţă. Oamenii de ştiinţă, aplicând metodele lor de cercetare numai sub formă de „cupluri“ cu matematica, izbutesc să facă loc spiritului matematic şi în rezultatele la care ei parvin. Conceptele fundamentale cu care ei lucrează sunt acum concepte „relaţionale“ matematic determinabile. Uneori, conceptele lor sunt expresia sumară a unor „legi“ de înfăţişare de aşijderea matematică. Potenţialul metodologic propriu ştiinţei de tip galileo-newtonian permitea cercetătorilor să-şi taie drum spre rostirea unor „legi“ care au ceva din constructivitatea şi necesitatea interioară a matematicii. (La atari „legi“ se putea fireşte ajunge numai cu condiţia ca noii ştiinţe să i se permită anume acte prealabile, „licenţioase“ în felul lor; dar asupra acestui aspect mai târziu.) Experimentul, asimilat ştiinţei de tip galileo-newtonian şi complicatului angrenaj metodologic propriu acesteia, dobândea însuşiri şi funcţii ce nu le putea avea în cadrul unor ştiinţe de tip antic. Despre particularităţile şi funcţiile experimentului de tip galileo-newtonian nu ne putem face nici o idee justă dacă-l considerăm numai ca o metodă de lărgire a simplei empirii, precum este experimentul în cadrul ştiinţelor de natură inductiv-teoretică, dar nematematizate. De o totală neînţelegere faţă de experimentul de tip galileo-newtonian au dat dovezi în cercetările lor metodologice tocmai acei cercetători care s-au căznit să prezinte experimentul ca metodă inductivă în serviciul lărgirii empiriei ca atare. I-am numit pe Francis Bacon şi pe John Stuart Mill. Aceşti logicieni au spus fără îndoială lucruri remarcabile despre experimentul, să-l numim „calitativ“, care prin inducţie poate să ducă la o lărgire a empiriei, la descoperirea unor „regularităţi“ *empirice* în câmpul naturii. Numiţii logicieni au eşuat însă lamentabil în faţa experimentului asimilat ştiinţei de tip galileo-newtonian. Ei n-au surprins nici una din particularităţile care creează şansele experimentului de tip galileo-newtonian.

Dacă logicienii n-au contribuit prea mult la lămurirea celor două moduri ale experimentului, oamenii de ştiinţă au căutat să pună metoda în exerciţiu, când pe una, când pe cealaltă din cele două linii de dezvoltare posibile. Ceea ce a dus la inevitabile ciocniri, căci în cursul timpului divergenţa ce se căsca între cele două linii devenea

tot mai acută. Adversitatea avea să izbucnească sub forme violente de îndată ce s-ar fi ivit cercetători de seamă care să aplice asupra *aceluiaşi* domeniu de fenomene, în chip consecvent, fie experimentul „calitativ“ (pe linia de dezvoltare a ştiinţei antice), fie experimentul matematizat (potrivit potenţialului metodologic al ştiinţei de tip galileo-newtonian). Şi într-adevăr, ciocnirea s-a produs în chip spectaculos.

Ciocnirea a avut loc în domeniul opticii. Este cunoscut cum Goethe a prelucrat acest domeniu, efectuând *sute de experimente* în spiritul ştiinţei de tip antic. Pe temeiul experimentelor sale, Goethe era condus spre concluzii teoretice diametral opuse acelora pe care câtva timp mai înainte le formulase un Newton, care cercetase şi el acelaşi domeniu în chip de asemenea *experimental*, dar în spiritul ştiinţei de tip nou.

S-a scris destul de mult despre această adversitate a lui Goethe faţă de Newton. Ciudat rămâne însă faptul că cei ce au scris despre naturalistul Goethe (şi printre ei se găseşte fizicianul Heisenberg) au trecut cu vederea tocmai ideile sale în legătură cu metoda experimentală. Şi ar fi totuşi cazul să spunem că metoda experimentală de linie „antică“ nu a ajuns niciodată la o atât de amplă înflorire şi niciodată nu a prins atâta conştiinţă de sine ca în „teoria culorilor“ şi în studiile asupra naturii ale lui Goethe. Din motive diverse pe care le-am arătat în altă parte, experimentul ca metodă de cercetare nu s-a prea dezvoltat în Antichitate şi nici nu a avut putinţa de a-şi da atunci roadele. De-abia din veacul al XIII-lea, şi mai ales de la 1600 încoace, s-au creat de fapt condiţiile necesare pentru aplicarea pe scară vastă a metodei experimentale. Experimentul de linie antică nu a ajuns la maxima sa dezvoltare propriu-zis în Antichitate, ci tot în timpurile moderne, şi anume atât anterior, cât şi concomitent cu experimentul de tip galileo-newtonian. Goethe îndeosebi a devenit nu numai apologetul cel mai convins al experimentului de linie antică; el a şi aplicat această metodă, cu o râvnă şi cu o răbdare imperturbabilă, într-un timp când experimentul de tip galileo-newtonian recolta pe drumurile sale de ascensiune cele mai mari triumfuri. La un moment dat, se declară o neînţelegere totală între cele două concepţii despre metoda experimentală, şi aceasta în legătură directă cu activitatea ştiinţifică a lui Goethe.

Să fixăm pozițiile, sub multe raporturi diametral opuse, ale celor două concepții despre experiment. Urmărindu-se tendințele secrete ale experimentului de tip galileo-newtonian, se va observa că acesta aspiră într-un fel să se *substituie* empiriei simple, câtă vreme experimentul de tip antic-goetheean nu vrea să fie decât o prelungire, o amplificare, o precizare a empiriei simple.

Ştiința de tip galileo-newtonian caută să-şi aranjeze experimentele în condiții lămurit alese şi în orice caz în perspectivă cantitativ-matematică. Ştiința de tip galileo-newtonian operează ca şi cum ar putea să „izoleze“ fenomenul experimental de restul universului. Ea porneşte de la supoziția că are posibilitatea – în spațiul „izolat“ ce şi-a ales – de a observa variația cantitativă, de nimic alterată, a unui fenomen în funcție de varierea cantitativă a unei condiții cunoscute ce stă în puterea experimentatorului. Omul de ştiință ştie că „izolarea“ fenomenului experimental de restul universului nu este un fapt realizabil, dar îşi permite să o privească drept fapt, dat fiind că el se îngrijeşte pe cât cu putință ca toate condițiile universului, cu excepția aceleia pe care el însuşi o supune unei varieri controlate, să participe la producerea fenomenului experimental sub formă de „constante“. „Izolarea“ fenomenului experimental nu se efectuează aşadar printr-o izolare *de facto*; aceasta ar cere în definitiv o anulare în prealabil a întregului univers; izolarea se efectuează prin luarea de măsuri ca, în timp ce condiția experimentală propriu-zisă *variază* cantitativ sub controlul experimentatorului, toate celelalte condiții (universale) să rămână pe cât cu putință *constante*. Condițiile presupuse a fi rămas constante în timpul experimentării nu alterează în chip decisiv fenomenul experimental. Există în această privință şi posibilitatea unui oarecare control. Controlul consistă în inversarea experimentului. Newton lasă să treacă o rază de lumină printr-o prismă; aceasta se descompune în cele şapte culori ale spectrului; printr-un dispozitiv invers, Newton reface apoi din culorile spectrului raza inițială de lumină albă. Lavoisier descompune o substanță chimică în elementele sale prin analiză; el recompune apoi pe cale de sinteză aceeaşi substanță inițială din „elemente“. Aceste experimente destinate a reface pe cale inversă fenomenul inițial asupra căruia se experimentează pot fi numite în general „experimente cruciale“. Pe baza experimentului astfel înțeles şi dispunând de atâtea fațete metodologice, ştiința de tip galileo-newtonian ajunge la stabilirea unor „concepte“ care prin

natura lor sunt concepte „relaţionale“ sau concepte care exprimă virtualmente nişte „legi“ *matematizate*. Lumina albă nu mai este un „concept generic“ cu o corespondenţă pur empirică, ci un fenomen de compoziţie fizico-matematică, având drept componenţi toate culorile spectrului; iar culoarea nu este o calitate pur empirică de sine stătătoare, ci un fenomen complex care ocupă un loc matematic determinabil în spaţiul pe care se întinde fâşia spectrală a tuturor culorilor. Mai mult: pe plan „teoretic“, culoarea devine o sumă de corpuscule luminoase de o anumită mărime (Newton) sau un mănunchi de unde de o anumită lungime (Huygens). Astfel, prin rezultatele sale, experimentul, aşa cum este utilizat în ştiinţa de tip galileo-newtonian, anulează empiria neexperimentală, ajungând să i se *substituie*.

Concepţia antic-goetheeană nu vede în experiment decât o prelungire şi o amplificare sau o precizare a empiriei obişnuite. Goethe nu poate înţelege cum s-ar putea „izola“ fenomenul experimental de restul universului şi cum s-ar putea face abstracţie de condiţiile universale din moment ce ele sunt „condiţii“. Iată ce spune Goethe în această privinţă: „În natura vie nu se întâmplă nimic ce n-ar sta în relaţie cu totul, şi dacă experienţele ne apar ca fiind izolate, şi dacă trebuie să privim încercările (experimentale) ca fapte izolate, cu aceasta nu se spune că ele sunt într-adevăr izolate…“ Şi mai departe: „Dat fiind că tot ce este în natură, şi mai ales puterile şi elementele generale, stă în relaţie veşnică de eficienţă şi reciprocitate, se poate spune despre orice fenomen că stă în legătură cu nenumărate altele… Dacă am făcut odată o asemenea încercare, dacă am efectuat odată o asemenea experienţă, atunci trebuie să cercetăm în primul rând ceea ce se mărgineşte *nemijlocit* cu ea şi ce urmează *numaidecât* după ea. La aceasta trebuie să fim cu mai multă luare-aminte decât la ceea ce se poate pune în chip abstract în relaţie cu fenomenul observat. Amplificarea multiplă a oricărei încercări (experimentale) este aşadar datoria oricărui naturalist.“[1] În acest sens aplică Goethe experimentul în „teoria culorilor“, şi în această perspectivă metodologică ia el atitudinea sa critică şi polemică faţă de *Optica* lui Newton. Fiecare din aceste două concepţii, care, după cum vom vedea, se găsesc sub cele mai multe raporturi pe poziţii diametral opuse, este însoţită

1. *Goethes Sämmtliche Werke*, vol. XIV, Cotta Verlag, Stuttgart, 1872, p. 420.

la exponenții lor de conștiința exclusivei îndreptățiri. Ce opinii are Goethe despre „experimentul“ de tip galileo-newtonian? Ele se găsesc expuse pe larg în *Farbenlehre*. Eventualele opinii pe care le-ar fi exprimat Newton cu privire la experimentele lui Goethe le putem imagina luând ca punct de reper o pagină din corespondența sa cu un savant al timpului. Ne referim la o pagină în care Newton își spune unele păreri despre valoarea „experimentului“, care nu ține seama de postulatele științei printre ai cărei reprezentanți autorizați el se socotea. E vorba despre o scrisoare adresată de Newton lui Oldenburg, un intelectual de seamă al vremii, care și-a luat sarcina de a face legături între gânditorii și savanții vremii sale. Oldenburg ceruse lămuriri lui Newton cu privire la unele experimente ce le efectuase savantul Anton Lucas din Liège și care păreau a infirma teoria newtoniană despre natura compusă a luminii albe și despre culori. Newton răspunde: „Cât privește celelalte experimente ale dlui Lucas, îi sunt foarte mulțumitor pentru interesul mare ce-l acordă obiectului și pentru harnicele meditații, ba, din parte-mi, îi sunt cu atât mai îndatorat, cu cât el este cel dintâi care-mi trimite experimente pentru cercetarea adevărului; dar el va fi mai repede și mai deplin satisfăcut dacă își va modifica metoda ce și-a impus și în locul atâtor lucruri va încerca numai *experimentum crucis*, căci nu numărul experiențelor, ci greutatea lor trebuie ținută în vedere, și dacă ieși la capăt cu unul, la ce am avea nevoie de mai multe?“ Newton arată apoi în scrisoare că el însuși a făcut o mulțime de experimente, printre care și acelea ale lui Lucas, pe care însă nu le-a mai luat în considerare, căci „dacă unele dintre experimente au o deplină putere doveditoare, atunci nu mai este nevoie de ajutoare...“[1] Evident, Newton nici nu vrea să intre într-o discuție de detaliu asupra experimentelor lui Lucas, ci răspunde prin considerații „metodologice“. Newton pretinde că o încercare cum este *experimentum crucis* are altă „greutate“ decât nenumăratele experimente ce se pot face în chip obișnuit. Ar fi deci posibile experimente alese, rare, care ne deschid ochii îngăduindu-ne să privim mai adânc în natura fenomenelor. Posibilitatea unui *experimentum crucis*, adică împrejurarea că prin anume mijloace izbutea să obțină o analiză (până la elemente) a unui fenomen și apoi, prin inversarea mijloacelor, putea să obțină și refacerea sintetică a fenomenului

1. Citat de Goethe în *Zur Farbenlehre*, p. 596.

inițial, era pentru conştiința ştiințifică a lui Newton decisivă. *Experimentum crucis* constituia pentru Newton o dovadă peremptorie că el a reuşit să izoleze în aşa mare măsură fenomenul, încât să poată face abstracție de toate condițiile fenomenului, cu excepția acelora care determină fizic-matematic procesul de analiză şi de sinteză.

În replica ce o dă, Goethe găseşte că metoda lui Newton ar fi absolut inadmisibilă, deoarece n-ar exista decât experimente de una şi aceeaşi calitate, unele fiind doar mai simple, altele mai complexe. La orice experimentare, ar urma deci să se țină seama de toate condițiile intrinsece şi extrinsece ale experimentului. Goethe e foarte consecvent cu sine însuşi atunci când cere o cât mai multiplă amplificare a experimentului în orice domeniu de cercetare. El expune în *Farbenlehre* sute şi sute de experimente, nu numai câteva, precum Newton în Optica sa. Rămâne un fapt neîndoios că prin experimente de felul celor goetheene se *amplifică* „empiria" şi că, pe baza unor atari experimente, se ajunge la „experiențe de ordin mai înalt" care pot fi formulate, după cum însuşi Goethe susține, „sub formă de legi". Dar să ne înțelegem. În comparație cu „legile" formulabile în cadrul ştiinței de tip galileo-newtonian, de o înfățişare matematică şi având ceva din rigoarea şi constructivitatea matematicii, „legile" la care parvine Goethe pe baza experimentelor sale, şi care nu intră niciodată în cuplu cu matematica, nu fac decât să *amplifice* „empiria"; „legile" acestea goetheene au, ca şi „legile" aristotelice, doar valoarea unor „regularități empirice". Goethe constată bunăoară pe temei de numeroase experiențe şi experimente că un mediu alb transparent văzut pe un fond întunecat apare albastru. Formulând sub formă generală această constatare, Goethe dă expresie nu unei „legi" în sensul newtonian, ci unei „regularități" empirice. Aceste pretinse „legi" goetheene nu spun că aşa se petrec lucrurile în anume condiții, totdeauna. Pretinsele „legi" goetheene spun numai că aşa se petrec lucrurile în majoritatea cazurilor în condiții empirice obişnuite, care sunt nenumărate.

S-a putut vedea din cele precedente că cele două moduri ale metodei experimentale apar încadrate de fiecare dată de câte o întreagă teorie a cunoaşterii care îşi asumă rolul de a da îndrumări exclusiv valabile atât cât priveşte căile, cât şi ținta cunoaşterii umane. Un aer de intoleranță se degajă din tot ce spune Goethe cu privire la metoda experimentală a lui Newton, şi o atitudine negativă aproape

generală descoperim la oamenii de ştiinţă de tip galileo-newtonian faţă de „cromatica“ lui Goethe.

Spre a urmări sub toate feţele ei discordia, ne oprim asupra unor observaţii ce le notează Goethe în marginea opticii lui Newton. O obiecţie de ansamblu făcută de Goethe este că Newton, năzuind spre o cât mai deplină „izolare“ a fenomenului experimental de restul universului, se sileşte „să diminueze sau să înlăture importanţa tuturor condiţiilor exterioare ce intervin în experimentul prismatic. El (Newton) înşiră şase asemenea condiţii, pentru a le nega una după alta…“ Iată „condiţiile“ în jurul cărora s-a încins lupta:

Întâia condiţie: Contribuie grosimea diferită a sticlei la fenomenul cromatic?

Newton răspunde: Nu.

(*N.n.*: Goethe crede că „da“.)

A doua condiţie: În ce măsură aperturile mai mari sau mai mici în tabla ferestrei contribuie la figura fenomenului, îndeosebi în ceea ce priveşte raportul dintre lungimea şi lăţimea acestuia?

Newton găseşte fără importanţă această condiţie.

(*N.n.*: Goethe atribuie însemnătate acestei împrejurări.)

A treia condiţie: În ce măsură contribuie la producerea fenomenului limitele luminosului şi întunecatului?

(*N.n.*: Newton nu ţine seama de această condiţie care, după părerea lui Goethe, ar fi de-a dreptul decisivă.)

A patra condiţie: Contribuie în vreun fel la producerea fenomenului anume inegalităţi şi defectuozităţi în corpul sticlei?

(*N.n.*: Goethe crede că inegalităţi şi defectuozităţi în corpul sticlei pot produce culori ce manifestă iregularităţi, dar aceste culori s-ar produce după aceeaşi „lege“ ca şi culorile clare prin sticla cea mai pură.)

A cincea condiţie priveşte unghiul de incidenţă a razelor în fenomenul prismatic. Asupra indiferenţei acestui unghi pentru producerea culorilor, Goethe este de acord cu Newton.

A şasea condiţie: Dacă nu cumva după refracţie razele se propagă în linii curbe, producând astfel imaginea aşa de ciudat prelungită?

Newton argumentează împotrivă.

(*N.n.*: Goethe are cel puţin nedumeriri în această privinţă.)

Evident, Goethe ţine să nu scape de sub observaţie nici una din condiţiile care colaborează la producerea fenomenului, aceasta potrivit principiului său că în producerea unui fenomen este angajat

întregul univers. Câtă vreme Newton manifestă tendința de a face abstracție de cât mai multe dintre condițiile fenomenului pentru ca, odată ajuns în situația de a aranja *experimentum crucis*, să întemeieze totul pe el şi să afirme că prisma nu ar face decât să descompună lumina albă în pretinşi factori componenți care ar fi culorile spectrului. Pe baza unor operații preliminare de eliminare a condițiilor universale şi apoi pe temeiul unui fenomen experimental considerat deplin „izolat", Newton stabileşte „legi" *matematizate* ale luminii şi construieşte o „teorie" de asemenea *matematizată* cu privire la natura acesteia.

Goethe îşi realizează toată concepția sa despre ştiință în directă opoziție cu acest mod de a vedea. Pornind de la un mare număr (multe sute) de experimente nematematizate şi ținând seama de cât mai multe din condițiile acestor experimente, Goethe va stabili o seamă de „regularități" de natură empirică şi o teorie „calitativă" cu privire la natura fenomenelor optice şi cromatice. (Culorile sunt considerate ca produse de amestec între lumină şi întuneric. Izvoarele acestei teorii ajung până la Aristotel.)

E clar că metoda experimentală, aşa cum a fost asimilată ştiinței de tip galileo-newtonian, şi metoda experimentală de linie antic-goetheeană urmăresc căi diferite şi ținte diferite. Se va vedea că o discuție de „incompatibilitate" între ele nu se pune. Un neajuns ce zădărnicea o discuție într-adevăr fertilă între reprezentanții celor două concepții despre experiment era împrejurarea că acum un veac şi jumătate însăşi optica de tip galileo-newtonian nu era, în faza ei de atunci, în situația de a putea lua în considerare rezultatele la care, pe alte căi, ajunge Goethe în acelaşi domeniu. În stadiul de atunci al ştiinței de tip galileo-newtonian, rezultatele goetheene nu puteau să fie decât ceva pur şi simplu de neînțeles. Poate că fizica începe de-abia astăzi să-şi făurească mijloace îndeajuns de subtile spre a putea să ia cândva în considerare rezultatele opticii goetheene. Acestei fizici îi incumbă datoria, nu de a contesta în prealabil orice valoare rezultatelor goetheene, ci de a preface aceste rezultate în tot atâtea „probleme" ce solicită o soluționare. Dar dincolo de acest aspect al chestiunii, problema unui eventual raport posibil între fizica de tip galileo-newtonian şi ştiința de tip antic-goetheean se poate ridica şi într-alt fel.

Ne întrebăm bunăoară dacă nu s-ar putea pune chestiunea „matematizării" unora din procedeele antic-goetheene pentru a face cumva cu putință asimilarea lor ştiinței de tip galileo-newtonian. Amintim

că Aristotel nu a fost totdeauna străin de o anume aplicare a matematicii în fizica sa. Matematica era însă folosită incidental şi se aplica mai adesea în chip eronat sau cel puţin stângaci. Este un fapt totuşi că Aristotel nu aplica matematica în directă legătură cu procedeul *cel mai caracteristic* al metodologiei sale. Am arătat în altă parte care este acest procedeu. Identificăm procedeul în tendinţa de a se stabili anume „regularităţi“ *empirice* în ceea ce priveşte comportamentul fenomenelor naturale. Aceste „regularităţi empirice“ arată, nu ce se întâmplă în chip necesar şi general, ci ceea ce se întâmplă în majoritatea cazurilor în condiţiile fireşti cotidiene ale empiriei noastre omeneşti – prea omeneşti. Or, Antichitatea nu avea încă o matematică capabilă de a articula în limbajul ei propriu raporturi de o atare natură. Situaţia ar fi fost alta dacă am presupune prin imposibil că Antichitatea greacă ar fi cunoscut matematica „probabilităţilor“. Într-un asemenea caz, Stagiritul ar fi putut să-şi îmbrace pretinsele „legi“, care în fond sunt simple regularităţi empirice, într-o formă matematică, arătând că formulele sale au o valoare de „legi statistice“. Regularităţile empirice pot într-adevăr să ia înfăţişare de „legi statistice“ dacă se exprimă în perspectiva calculului probabilităţilor. Antichitatea nu cunoştea însă un asemenea calcul, încât „regularităţile empirice“ la care cercetătorii greci izbuteau să parvină nu puteau în nici un fel să fie prezentate de ei sub forma unor „legi statistice“. Aceleaşi lucruri se pot spune şi despre pretinsele „legi“ din optica (cromatica) lui Goethe. Ele sunt de fapt „regularităţi empirice“, obţinute prin observaţie şi datorită unui anume fel de experimentare care reprezintă o amplificare a empiriei. Goethe care, pe vremea sa, nu putea să cunoască decât formele matematicii aplicate *atunci* în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian, forme caracterizate prin rigiditate şi necesitate abstractă, ia, în ceea ce priveşte cercetarea fenomenelor naturii[1], o atitudine în general antimatematizantă.

1. Nu este lipsit de interes istoric să arătăm că printre puţinele spirite mari care au apreciat în chip pozitiv modul goetheean de a face „ştiinţă“ se găseşte Hegel. Într-o scrisoare pe care Hegel o adresează lui Goethe (reprodusă de acesta în *Zur Farbenlehre*, p. 761), filozoful dialecticii subliniază importanţa metodei goetheene. În fapt, Hegel însuşi continuă în fizica sa un fel de ştiinţă a naturii pe linie antică-goetheeană, punând accentul metodologic pe descoperirea unor „legi“ pe care noi le numim „regularităţi empirice“ şi care, exprimate sub cea mai adecvată formă matematică, s-ar înfăţişa după părerea noastră ca „legi statistice“.

Goethe repudia artificiosul şi mortificarea de care matematica se făcea vinovată în considerarea naturii. Spirit orientat prin toate ale sale să preţuiască empiria, Goethe se străduia să ajungă în ştiinţă la un fel de „experienţe de un ordin mai înalt“. Aceste experienţe de ordin mai înalt sunt „legile“; dar „legile“, aşa cum le înţelegea Goethe, nu sunt legi în sens newtonian, ci un fel de „regularităţi empirice“ care, exprimate în spiritul matematic ce ele îl comportă, ar fi ceea ce actualmente se înţelege prin „legi statistice“.

Interpretând astfel orientarea şi procedeele proprii ştiinţei de tip antic-aristotelic-goetheean, nu facem decât să pregătim terenul pentru unele consideraţii ce le vom expune în alt capitol şi care se referă la un posibil compromis între ştiinţa de tip galileo-newtonian şi ştiinţa de tip antic. Se pare anume că spre un atare compromis îndrumă şi dezvoltarea recentă chiar a ştiinţei de tip galileo-newtonian, care însă nu pare a avea câtuşi de puţin conştiinţă despre acest lucru. Avem impresia că ştiinţa de tip galileo-newtonian se găseşte pe drumul şi în condiţia de neevitat de a-şi asimila în *felul* ei anume procedee ale ştiinţei de tip antic. E vorba nu despre un compromis al ideilor şi rezultatelor, ci despre un compromis *metodologic*, despre un compromis metodologic care, deşi „compromis“, ia totuşi o înfăţişare accentuat modernă în spirit matematic şi care nu face decât să încoroneze însăşi ştiinţa de tip galileo-newtonian.

EXPERIMENTUL ÎN PERSPECTIVA IMPLICATELOR SALE LICENŢIOASE ŞI A ROADELOR SALE

Intervenţia activă a omului în mersul fenomenelor naturale este un factor ce intră chiar în definiţia „experimentului“. Sub acest raport, orice experiment poate fi privit atât ca mijloc de a „produce“ fenomenul, cât şi ca un mijloc de a-l „observa“. Orice experiment are loc într-un spaţiu prin nimic limitat, adică – pur şi simplu – în univers. Cât priveşte raportul dintre fenomen şi restul universului, nu este nici o deosebire esenţială între fenomenul produs în condiţii naturale şi fenomenul produs pe cale experimentală. O vastă experienţă cu privire la determinismul şi la interdependenţa fenomenelor ne

spune că orice fenomen este condiționat, în ultimă analiză, de întregul univers. Această complicitate universală la producerea unui fenomen este un fapt recunoscut de gânditori din cele mai diverse tabere. În perspectiva complicității universale, orice fenomen pe care încercăm să ni-l explicăm ca atare devine o *problemă infinită*. Evident, fenomenele produse pe cale experimentală nu fac nici ele excepție: oricum am învârti şi am suci lucrurile, e învederat că şi aici ne găsim în fața unor fenomene în producerea cărora trebuie să vedem o complicitate universală. *Orice fenomen prilejuit pe cale experimentală este aşadar la rândul său tot o problemă infinită*. Dar de la acest punct se deschide pe plan gnoseologic o chestiune dintre cele mai grave. Dat fiind că „experimentul" este producător al unui fenomen care deschide o *problemă infinită*, se pune întrebarea: Cum poate fi experimentul prefăcut în „metodă de cercetare"? Nedumerirea e justificată, căci orice metodă de cercetare implică o delimitare a obiectului, iar nu o dezmărginire a acestuia. Ni se pare că atâta timp cât privim experimentul ca un prilej de a deschide o problemă infinită nu vom putea înțelege cum el ar putea să devină o „metodă de cercetare". Nici un argument nu poate fi invocat în chip serios împotriva unor atari considerații. Singurul argument ce s-ar putea opune acestor considerații ar fi unul derivând dintr-o perspectivă „eleată" care neagă principial orice multiplicitate şi schimbare în univers – deci şi complicitatea universală la producerea unui fenomen. Să adăugăm însă numaidecât că în perspectiva eleată se poate face metafizică, dar nu ştiință.

În fața oricărui fenomen, fie el natural, fie el experimental, ne găsim aşadar în fața unei *probleme infinite*, şi aceasta din pricina complicității universale la producerea sa. Menținându-se cu toată vigoarea într-o asemenea perspectivă, nu vedem cum experimentul ar putea fi prefăcut în „metodă de cercetare". Totuşi, experimentul era din capul locului destinat a fi o metodă de cercetare. Iar istoria ştiințelor, îndeosebi de la întemeierea ştiinței de tip galileo-newtonian, dovedeşte cu vârf şi îndesat fertilitatea acestei metode de cercetare. Cum ieşim din această dilemă? Cum împăcăm această situație de consacrare a experimentului în calitatea sa de metodă de cercetare, cu perspectiva anihilantă datorită căreia orice fenomen îndură o problematizare infinită, ceea ce constituie o împrejurare menită a zădărnici intrarea în funcție a experimentului ca metodă?! Ştiința,

pe de o parte, nu poate nega perspectiva multiplicităţii, a schimbării şi a complicităţii universale fără de a-şi tăia creanga de sub picioare, iar, pe de altă parte, această perspectivă, odată admisă, s-ar zice că face cu neputinţă experimentul ca metodă de cercetare. Această chestiune dilematică a fost rezolvată într-un fel practic extrem de judicios. Pentru ca experimentul să poată fi prefăcut în metodă de cercetare, trebuie să se procedeze în prealabil la o reducţie pe scară întinsă a complicităţii universale presupuse ca intervenind în producerea oricărui fenomen. Reducţia trebuie să atingă pe cât cu putinţă toate condiţiile universale ale fenomenului, în afară de acelea care sunt în stăpânirea noastră atunci când îl producem pe cale experimentală. Dar cum ar putea să fie „reduse“, adică *anihilate*, într-un chip sau altul tocmai acele condiţii care, nici practic, nici teoretic, nu sunt în stăpânirea noastră? E lămurit lucru că *în acest sens* o reducţie a complicităţii universale rămâne cu neputinţă. Într-o atare situaţie din cale-afară de dificilă, ştiinţa s-a ajutat recurgând la trucuri sau la anume acte *licenţioase* care s-au putut apoi justifica numai datorită efectivei lor rodnicii. Reducţia în chestiune a complicităţii universale se face nu direct, ci indirect. În ce consistă cele mai importante dintre aceste acte licenţioase?

Complicitatea universală este socotită a fi îndurat o „reducţie“ atunci când ne putem imagina că imensa majoritate a condiţiilor universale ale fenomenului experimentat se menţin „constante“ în timpul experimentării; zicem imensa majoritate a condiţiilor, adică toate condiţiile cu excepţia acelora pe care noi, avându-le în stăpânirea noastră, le supunem intenţionat unor varieri spre a vedea ce consecinţe au aceste varieri. Cu alte cuvinte, „constantizarea“ unor condiţii este considerată ca şi cum ar fi o reală „reducţie“. *Constantizarea* condiţiilor este în chip *licenţios* socotită ca un factor ce ar anihila complicitatea lor la producerea fenomenului. Este aici o „licenţă“ pe care ştiinţa şi-o permite pentru a-şi ajunge scopul, şi scopul rămâne acesta: prefacerea experimentului în „metodă de cercetare“. Numai prin această desprindere a unor „condiţii“ pe care le *variem* din imensa masă a condiţiilor despre care admitem că ar fi „constante“ (şi ca atare neutre în raport cu fenomenul produs şi examinat), numai prin această *licenţiozitate* putem transforma experimentul din „producător“ al fenomenului în „metodă de cercetare“ a fenomenului. Această primă licenţă atrage după sine o seamă de alte licenţe.

Nu le vom enumera pe toate, dar vom pune în relief câteva. Iată o asemenea licență: când se încearcă o „reducție“ a complicității universale, prin trucul „constantizării“ condițiilor, nu putem niciodată verifica în chip exhaustiv dacă în cursul experimentării condițiile în chestiune au rămas într-adevăr „constante“. Acceptând principiul că totul este în necontenită schimbare, suntem nevoiți să admitem că în timpul experimentării nici una din condițiile presupuse a fi rămas constante n-au rămas neschimbate. În această dilemă şi spre a ieşi dintr-un impas, ştiința îşi multiplică „licențele“: ea va susține că acele condiții universale pe care le admitem ca neschimbate îndură ce-i drept şi ele anume variații, dar aceste variații ar fi cu totul neînsemnate față de variațiile la care supunem condițiile experimentale ce sunt în stăpânirea noastră. Cu alte cuvinte: *variații infime*, în asemănare cu cele ce fac obiectul cercetării sunt considerate ca fiind echivalente unor *invariații*. Intervine în aceste considerații ale omului de ştiință o „licențiozitate“? Nu încape nici o îndoială. Iar această licențiozitate este însoțită numaidecât de alta. Pentru a se asigura că „variațiile infime“ ale condițiilor universale sunt echivalente cu „invariațiile“, omul de ştiință recurge la un control care implică însă şi el o „licență“. Omul de ştiință caută pe cât posibil să „repete“ experimentele, căci numai un experiment repetat poate spori garanția că n-au intrat în joc condiții care să fi scăpat observației. Repetiția devine astfel un postulat metodologic! Dar într-un univers dinamic nu este cu putință o „repetiție“. În nici un moment al universului, procesele şi condițiile lor nu sunt exact aceleaşi ca în momentul precedent sau următor. Totuşi, „experimentarea“ ca metodă de cercetare presupune că repetiția este nu numai cu putință în univers, dar şi realizabilă de câte ori se „experimentează“. Fără de acest postulat al repetiției, experimentul nu s-ar putea constitui în „metodă de cercetare“.

Spre a putea pune în funcție experimentul ca metodă de cercetare, omul de ştiință îşi permite asupra existenței aprecieri şi judecăți care sunt cel puțin „licențioase“. Experimentul, din simplu „producător“ al unui fenomen (care este de fiecare dată o problemă infinită), se preface în „metodă de cercetare“ numai datorită unor trucuri şi acte licențioase care contrazic până la un punct perspectiva dinamicii şi a interdependenței universale. Fără de atari atitudini „licențioase“ cât priveşte existența, nu se va obține o „metodă experimentală“ *operantă*. Prin termenii ei obiectivi, situația pare a nu oferi spiritului

nici o şansă în această direcţie. Şi totuşi, spiritul uman îşi creează prin trucuri şi acte licenţioase aceste şanse. Drept e că trucurile şi actele licenţioase îi sunt înlesnite omului pe cale de a-şi alcătui o metodă experimentală întru cercetarea naturii, prin aceea că el părăseşte în prealabil atitudinea de cercetare contemplativă a existenţei. Atâta timp cât spiritul uman urmăreşte numai o cunoaştere contemplativă a lucrurilor, nu s-a putut trezi în el tendinţa de a forţa porţile în sensul cuceririi unei metode „experimentale". Experimentul ca metodă de cercetare se va ivi numai în momentul când spiritul uman se orientează spre forme de cunoaştere care deschid posibilităţi de a domina natura. Alcătuirea metodei experimentale implică din capul locului nu numai o atitudine cognitivă-teoretică, ci şi o atitudine practică faţă de natură.

Am văzut aşadar că, spre a se ajunge la „experiment" înţeles ca metodă de cercetare, a fost în prealabil necesar să se recurgă la licenţiozitate. Asupra justificării ultime a acestei licenţiozităţi decide în cele din urmă corelaţia dintre practica umană şi existenţa înconjurătoare. Datorită rezultatelor cognitive obţinute pe cale experimentală, se dovedeşte într-adevăr în chip practic că spiritul uman poate să ajungă să domine natura – şi aceasta în chip progresiv.

Metoda experimentală, după ce odată a luat fiinţă, trece printr-un lung proces de lămurire. O lungă experienţă arată că rezultatele metodei sunt cu atât mai concludente, cu cât experimentatorul intervine în acelaşi loc şi în acelaşi timp cu varierea a cât mai puţine condiţii. Norma în vederea unei experimentări optime este să se opereze cu varierea unor condiţii susceptibile de a fi izolate unele de altele. Limita postulabilă în această privinţă este: să se opereze în spaţiul experimental cu varierea unei *singure* condiţii spre a se observa consecinţele. Cu o *singură* condiţie se poate opera în două chipuri: 1. Să se elimine total o condiţie calitativă, spre a se vedea ce urmări are o asemenea eliminare în spaţiul experimental. 2. Să se introducă în spaţiul experimental pe de-a-ntregul o nouă condiţie calitativă spre a se urmări consecinţele. În ambele cazuri, situaţia creată prin operaţie deschide posibilităţi de multiplă interpretare şi posibilităţi de incertitudine: nu se poate şti niciodată chiar de la început, cu suficientă siguranţă, dacă s-a operat cu varierea unei „singure" condiţii sau dacă nu cumva condiţia, presupusă singulară, urmează să fie descompusă în două sau mai multe. Este aici un izvor de incertitudine

care se adaugă la cele arătate mai sus. Acest izvor de incertitudine e secundar, dar anevoie de înlăturat.

Ştiinţa de tip galileo-newtonian presupune credinţa în posibilitatea unor cunoaşteri de certitudine superioară, certitudine ce s-ar putea obţine prin îmbinarea diverselor metode cu matematica, şi aceasta în cadrul unui control reciproc al lor sub supravegherea unei „supra-metode". Când ştiinţa de tip galileo-newtonian s-a hotărât să-şi asimileze experimentul ca metodă de cercetare, era firesc ca această metodă să nu fi fost acceptată decât în „cuplu" cu matematica. O urmare directă a acestei împrejurări a fost „experimentul" de sens „cantitativ". Un experiment se efectuează în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian în *primul* rând cu scopul de a vedea ce consecinţe are în spaţiul experimental *varierea* „cantitativă" a uneia şi aceleiaşi condiţii. Numai conjugat cu spiritul matematic experimentul a devenit complet asimilabil ştiinţei de tip galileo-newtonian. Printr-o astfel de ajustare a experimentului, se intenţiona implicit să se evite pe cât posibil izvorul de erori al experimentului „calitativ". Experimentul matematizat, punând accentul pe varierea *cantitativă* a uneia şi aceleiaşi condiţii, are avantajul de a conduce la cunoştinţe de un grad de precizie ce nu-l pot avea niciodată cunoştinţele obţinute prin experimentul *calitativ*.

Experimentul apare aşadar în desfăşurarea istorică a ştiinţelor sub diverse chipuri. Relevante sunt două chipuri fundamentale. Există pe de o parte experimentul de tip antic-aristotelic-goetheean, înţeles mai mult ca o lărgire a empiriei obişnuite. E vorba aici despre experimentul calitativ care operează fie eliminând anumite condiţii din spaţiul experimental, fie introducând aici noi condiţii. Prin acest mod experimental se tinde spre cunoaşterea unor pretinse „legi" ale naturii care, privite mai de aproape, reprezintă însă simple „regularităţi empirice". Acest mod, fără a fi cu totul străin de implicaţii teoretice, se ataşează foarte mult la empirie; dar oricât de ataşat ar fi la empirie, acest mod trebuie şi el să recurgă în prealabil la o seamă de acte licenţioase, fără de care, după cum am văzut, experimentul în general nu poate lua fiinţă ca metodă de cercetare. Există pe de altă parte experimentul matematizat (în perspectiva unor premise teoretice-constructive) de tip galileo-newtonian, care nu reprezintă numai o amplificare a empiriei obişnuite, ci într-un anume fel *se substituie* empiriei obişnuite. Pe baza experimentelor de atare tip se tinde spre stabilirea

unor „legi“ de expresie matematică având prin natura lor o stringență și o generalitate superioare simplelor „regularități empirice“. Acest mod de experimentare, în specificele sale perspective teoretice îndrăzneț-constructive care iau oarecum în răspăr empiria, implică însă mai multe premise „licențioase“ decât modul de experimentare de tip antic-goetheean. Concluziile la care ajungem cu privire la cele două tipuri fundamentale de „experimentare“ sunt destul de paradoxale sub raport „metodologic“:

1. Experimentul de tip galileo-newtonian se întemeiază pe mai puține implicate licențioase, dar duce numai la cunoașterea unor „regularități empirice“. (Acest tip de experimentare ținea seama într-o mai largă măsură de perspectiva dinamică asupra universului și de interdependența fenomenelor, dar face o selecție între condițiile fenomenului produs prin experimentare, spre a le cerceta sub raportul eficienței lor. Spre a putea „studia“ un fenomen, experimentatorul de tip antic-goetheean este și el constrâns de a „reduce“ într-o anume măsură „problematica infinită“ intrinsecă oricărui fenomen.)

2. Experimentul de tip galileo-newtonian este întemeiat pe mai multe și mai grave acte licențioase, dar duce la formularea unor „legi“ de expresie matematică generală și de o superioară stringență interioară.

LEGI DE PRECIZIE ŞI LEGI STATISTICE

Prin condițiile sale, orice fenomen produs pe cale experimentală acuză o complicitate universală. Este aici un punct de vedere ce nu poate fi ignorat decât poate de concepții filozofice de orientare „eleată“. Dar perspectiva „eleată“ este, după cum am arătat, improprie pentru întemeierea unei științe despre fenomene. Pe de altă parte însă, punctul de vedere al „complicității universale“ (al dinamicii și interdependenței universale) rămâne o perspectivă care, în sine și pentru sine, nu poate întemeia „experimentul“ ca „metodă de cercetare“: orice fenomen, întru cât acuză o complicitate universală, devine o *problemă infinită*. Pentru ca „experimentul“ să devină aparent o metodă de *cercetare*, este nevoie de o prealabilă operație de „reducție“ a complicității universale, iar o asemenea reducție pe o scară fie mai întinsă, ca în știința de tip galileo-newtonian, fie mai puțin

întinsă, ca în ştiinţa de tip antic-goetheean, implică totdeauna anume acte licenţioase. Spiritul omenesc recurge la „licenţe“, fiindcă aceasta e singura cale de a preface experimentul în metodă de cercetare.

Condiţiile care în perspectiva complicităţii universale fac cu putinţă un fenomen experimental sunt de mai multe feluri: 1. condiţii externe; 2. condiţii care ţin de însăşi aparatura experimentului; 3. condiţii care ţin de procedeele de observaţie a fenomenului din partea experimentatorului.

Reducţia licenţioasă a complicităţii universale are loc în cadrul tuturor acestor categorii de condiţii. Reducţia în chestiune se face practic în felul următor: se susţine bunăoară că de anume condiţii externe ale fenomenului experimental se poate face abstracţie, deoarece ele ar fi „constante“. Sau: se susţine că de anume condiţii intrinsece ale aparaturii experimentale se poate face abstracţie, deoarece ele prin natura lor ar fi de asemenea „constante“. Sau: se susţine că de mijloacele fizice (bunăoară un con de lumină cu care se luminează un corp macroscopic) la care recurge experimentatorul pentru a ţine sub observaţie fenomenul de asemenea se poate face abstracţie, deoarece influenţa lor asupra fenomenului în chestiune ar fi *infimă*.

În realitate, când se susţine că de anume condiţii externe se poate face abstracţie pe motiv că ar fi „constante“, se recurge la o licenţă, căci toate condiţiile variază necurmat. Licenţa s-ar „justifica“ întru cât aceste variaţii necurmate pot fi trecute cu vederea, deoarece *înrâuririle* de care se resimte fenomenul experimental pe urma lor ar fi de o ordine de mărimi infime faţă de ordinea de mărimi a fenomenului experimental. Licenţa la care se recurge în cazul condiţiilor inerente aparaturii experimentale este de acelaşi fel şi se justifică în acelaşi chip. În general, licenţele la care se recurge se „legitimează“ prin „disproporţia radicală“ între ordinea de mărimi a fenomenului experimental şi ordinea de mărimi a înrâuririlor pe care fenomenul experimental le îndură din partea variaţiilor necurmate proprii condiţiilor intrinsece ale aparaturii experimentale. Cât priveşte înrâurirea posibilă asupra fenomenului experimental al mijloacelor fizice de observaţie, ne-am înţeles de la început că ar putea să fie trecută cu vederea ca fiind de o ordine de mărimi infime faţă de ordinea de mărimi a fenomenului experimental.

Justificarea unora dintre „licenţele“ de care se face uz pentru a se putea pune în funcţie „experimental“ ca *metodă de cercetare* se găseşte

deci în *disproporţia radicală* dintre ordinea de mărimi a diverselor înrâuriri posibile şi ordinea de mărimi a fenomenului experimental. Natural că aici nu e vorba despre o justificare în absolut, ci numai despre o justificare, să-i zicem, practică a unor licenţe care teoretic rămân „licenţe". Atâta timp cât metoda experimentală se aplică în domenii unde disproporţia radicală dintre ordinea de mărimi infime a înrâuririlor din partea condiţiilor externe a condiţiilor intrinsece aparaturii experimentale sau a uneltelor de observaţie şi ordinea de mărimi a fenomenului experimental rămâne în vigoare, metoda experimentală, zicem, se mişcă pe un drum practicabil. Situaţia metodei experimentale se modifică însă când se aplică unor fenomene de o ordine de mărimi echivalentă ordinii de mărimi infime pe care ele, fenomenele, le îndură fie din partea condiţiilor externe, fie din partea condiţiilor intrinsece aparaturii experimentale, fie din partea mijloacelor de observaţie. De astă dată, experimentatorul nu-şi mai poate permite licenţa de a trece cu vederea înrâuririle ce le suportă fenomenele din partea unor atari condiţii. Din contră, experimentând asupra unor fenomene de o ordine de mărimi infime, care se resimt apreciabil de influenţa condiţiilor ce în alte împrejurări puteau fi trecute cu vederea, experimentatorul trebuie să devină dintr-odată foarte atent la metoda de cercetare de urmat în noua situaţie. El trebuie acum să ţină seama de eficienţa unei serii de condiţii de care mai înainte făcea abstracţie. Să nu uităm însă că experimentatorul făcea abstracţie de atari condiţii printre altele şi din motivul că numai astfel putea să pună în exerciţiu o metodă ce ducea la stabilirea unor „legi" de precizie. Noua situaţie nu mai permite însă să se facă abstracţie de condiţiile în discuţie; de unde urmează că în noua situaţie experimentatorul nu mai poate să opereze cu metoda (experimentală) menită a duce la stabilirea unor „legi de precizie". El e nevoit acum să observe desfăşurarea fenomenului experimental în condiţiile multiple date şi să formuleze ceea ce realmente observă; el e nevoit chiar, în cadrul „experimentului", să facă simplă empirie, o empirie pe baza căreia el va putea să ajungă cel mult la stabilirea unor „regularităţi empirice" ce pot fi exprimate şi ca „legi statistice", dar nu ca „legi de precizie" de tip galileo-newtonian. Din metodă de cercetare care se *substituie* empiriei, spre a da cercetării teoretice posibilitatea de a ajunge la stabilirea unor „legi de precizie", experimentul devine iarăşi o metodă de cercetare care *amplifică* doar *empiria* şi care nu

mai poate da cercetării teoretice decât prilejul de a stabili „regularităţi empirice“ (sau „legi statistice“).

Experimentul, astfel cum s-a alcătuit ca metodă de cercetare în cadrul ştiinţei de tip galileo-newtonian, este o metodă de cercetare în perspectivă *cantitativă* sau, altfel spus, o metodă conjugată cu matematica. Printre implicaţiile fără de care acest tip de experimentare n-ar fi luat fiinţă se găseşte şi „reducţia complicităţii universale“ în forma „licenţioasă“, pe care o admite *disproporţia radicală* dintre ordinea de mărimi a fenomenelor experimentale şi ordinea de mărimi infime proprii unora dintre înrâuririle ce le suportă fenomenul experimental din partea unor condiţii externe sau din partea unor condiţii intrinsece aparaturii experimentale şi mijloacelor fizice de observaţie. Ştiinţa de tip galileo-newtonian a pus în exerciţiu această formă de experimentare de la întemeiere şi până astăzi, fără a-şi da în chip lucid seama de licenţiozitatea de care uzează şi care la un moment dat îşi poate pierde orice justificare practică şi teoretică. Din simpla analiză a premiselor şi implicaţiilor sale rezultă că experimentul de tip galileo-newtonian se poate apropia de situaţii în care factorul „disproporţiei radicale“ devine susceptibil de dispariţie. Într-o atare situaţie, licenţele în discuţie ce şi le permite experimentul de tip galileo-newtonian îşi pierd „justificarea“, chiar relativă, ce ar avea. Ajungând pe un asemenea prag, ştiinţa de tip galileo-newtonian pare constrânsă să recurgă la o experimentare de alt tip, la o experimentare ce se *înrudeşte* de aproape cu aceea de tip antic-aristotelic-goetheean. Această experimentare ar avea semnificaţia unei simple amplificări a empiriei (în cadrul experimental) şi n-ar mai furniza prilejuri de a stabili „legi de precizie“, ci doar ocazii de a formula „regularităţi empirice“. „Regularităţile empirice“ ar forma însă un corp străin în ştiinţa de tip galileo-newtonian; spre a fi asimilate acesteia, ele trebuie făcute susceptibile de o îmbinare cu matematica. Calculul probabilităţilor pune la dispoziţia ştiinţei de tip galileo-newtonian mijlocul cel mai firesc şi mai suplu pentru a asimila „regularităţile empirice“. Formulările care exprimă „regularităţi empirice“ arată nu ceea ce trebuie să se întâmple totdeauna şi cu necesitate, ci ceea ce, în condiţii multiple şi necontrolabile, se-ntâmplă în majoritatea cazurilor. Atari formulări pot dobândi şi ele, dacă sunt exprimate matematic, înfăţişarea unor „legi“, dar a unor „legi“ statistice. Se impune cu alte cuvinte o distincţie netă între „legile“ ce le numim „de precizie“ (la stabilirea

cărora ajunge ştiinţa de tip galileo-newtonian pe baza unei metode experimentale ce se *substituie* empiriei obişnuite) şi „legile statistice" (la care ştiinţa de tip galileo-newtonian poate să ajungă pe baza unei metode experimentale ce *amplifică* numai empiria obişnuită).

Analiza mai atentă a potenţialului metodologic în general şi a metodei experimentale în special, proprie ştiinţei de tip galileo-newtonian, ne conduce, după cum văzurăm, spre încheierea că ştiinţa de tip galileo-newtonian poate să ajungă la un moment dat pe pragul de a nu-şi mai justifica în chip satisfăcător anume „licenţe". Acest moment critic se poate declara de îndată ce factorul „disproporţiei radicale" despre care am vorbit se transformă în factor de *echivalenţă*, adică de îndată ce fenomenul experimental este de aceeaşi ordine de mărimi ca şi înrâuririle infime pe care le suportă fenomenul din partea condiţiilor cosmice de aparatură şi de observaţie, condiţii de care se face abstracţie în cercetările „macroscopice". Ajunsă într-un asemenea impas, ştiinţa de tip galileo-newtonian va recurge în cercetările ei la mijloacele disponibile în atari situaţii: ei îi rămâne deschisă aici numai calea *observaţiei empirice* (în cadru experimental şi cu unele mijloace experimentale). Experimentul are de astă dată semnificaţia unei simple amplificări a empiriei şi ne conduce în consecinţă doar spre stabilirea unor „legi statistice". Speculând asupra viitorului spiritului ştiinţific, s-ar putea conjectura că ştiinţa de tip galileo-newtonian va căuta căile de a preface în cursul timpului factorul de „echivalenţă" din nou în factor de „disproporţie radicală", pentru a reintra în funcţia ei revelatoare de „legi de precizie".

Speculaţia în marginea metodologiei de tip galileo-newtonian ne-ar permite cu alte cuvinte un prognostic aproximativ cu privire la dezvoltarea metodei experimentale. S-ar putea prezice ştiinţei de tip galileo-newtonian o desfăşurare alternantă în cursul căreia ea va uza când de experimentul ce îngăduie stabilirea unor „legi de precizie", când de experimentul ce îngăduie stabilirea unor „legi statistice". Posibilitatea unei astfel de dezvoltări alternante o deducem din examenul pur filozofic al metodologiei proprii ştiinţei de tip galileo-newtonian. Un examen mai atent şi de natură filozofică al metodologiei ştiinţei de tip galileo-newtonian deschide o perspectivă nelimitată, dar de faze alternante, dezvoltării acestei ştiinţe. În această ordine de idei, nu este lipsit de interes să reamintim că în general ştiinţa fizicală n-a început cu o fază a „spiritului de precizie": această

fază de precizie începe masiv şi amplu abia pe la 1600, în clipa când se clarificau premisele faptei galileene. În Antichitate, doar Arhimede izbutise să ajungă într-un domeniu limitat şi îngust la anume legi de precizie. În general, ştiinţa a parvenit în Antichitate la stabilirea unor „regularităţi empirice"; fapt care în termeni actuali s-ar putea circumscrie prin cuvintele: ştiinţa a început printr-o lungă perioadă în care condiţiile de lucru permiteau stabilirea unor „legi statistice". Patrimoniul de observaţii empirice consistând în „reguli", la tezaurizarea cărora a ajuns spiritul uman în perioadele preistorice ce au durat sute de mii de ani, poate fi şi el socotit ca aparţinând iniţialei faze „statistice"; cu rezerva că „regularităţile empirice" nu se exprimau „matematic" nici în preistorie, nici în Antichitate. Ce vrem să spune cu aceasta? Nimic alt decât că în preistorie şi în Antichitate oamenii, necunoscând calculul probabilităţilor, nu aveau posibilitatea de a exprima „regularităţile empirice" sub forma „statistică" la care se pretează. Fapt e că Aristotel, dacă ar fi cunoscut calculul probabilităţilor, şi-ar fi putut enunţa pretinsele „legi" (care nu reprezintă decât tot atâtea „regularităţi" empirice) sub forma unor „legi statistice". Datorită lui Galilei, Newton, Huygens, datorită întregii falange de iluştri oameni care au dezvoltat fizica de la 1600 încoace, această ştiinţă a intrat în faza spiritului de „precizie". Actualmente, această fază se apropie de epuizare. Sunt suficiente semne că fizica, cel puţin în unele din sectoarele ei, va intra într-o nouă fază „statistică". Oricum, examenul filozofic al metodologiei de tip galileo-newtonian sugerează impresia că nu avem de-a face numai cu o singură metodă experimentală şi nici numai cu o dezvoltare pe o linie continuă a acesteia. Din cele precedente, rezultă mai degrabă că metoda experimentală se bifurcă în două mari tipuri şi că ştiinţa fizicală schiţează o evoluţie în faze alternante.

Când afirmăm că există simptome că fizica se apropie de o nouă fază „statistică", ne referim desigur la descoperirea „relaţiilor de incertitudine" ale lui Heisenberg. Fizicianul german a stabilit relaţiile de incertitudine în 1927. În scurt timp, această descoperire a fost recunoscută ca un bun de bază al teoriei cuantelor. „Relaţiile de incertitudine" au fost de altfel formulate într-o situaţie teoretică cu totul specifică din care ele se desprind cu necesitate. Ele nu au un caracter conjectural şi nu se degajează dintr-un examen *filozofic*, general, al metodologiei ştiinţifice, precum rezultatele şi concluziile la care noi

am ajuns în cele precedente. Heisenberg a reuşit să stabilească „relaţiile de incertitudine“ pe baza teoriei despre dubla natură atât a luminii, cât şi a materiei (lumina e considerată în perspective „complementare“ ca fiind de natură atât ondulatorie, cât şi corpusculară – de asemenea şi materia). „Relaţiile“ lui Heisenberg sunt condiţionate de o anume teorie *ştiinţifică* despre natura luminii şi a materiei. „Relaţiile de incertitudine“ se mai întemeiază apoi şi pe unele *„experimente fizicale“* de o înfăţişare precisă, şi nu pe un examen pur filozofic al metodologiei experimentale în general, cum este cazul ideilor expuse de noi în această lucrare. E drept că „experimentele“ pe care Heisenberg le propune sunt de natură „intelectuală“ (*Gedankenexperimente*); acest aspect nu le scade însă nimic din valoarea „experimentală“ ca atare. Unul din „experimentele“ pe care Heisenberg îşi întemeiază relaţiile de incertitudine este acela, frecvent citat, al observaţiei cu ajutorul unui presupus ultramicroscop cu raze* γ a comportamentului unui electron în cuprinsul unui atom. Spre a putea efectua determinările dorite, cercetătorul trebuie să recurgă la observaţia experimentală cu ajutorul unei lumini de undă foarte scurtă. În acest *Gedankenexperiment* se utilizează raze γ care nu sunt vizibile cu ochiul. Undele luminii vizibile sunt prea mari pentru a se putea face uz de ele la observarea electronului. Că razele γ nu sunt vizibile cu ochiul nu este o împrejurare ce ar constitui vreo dificultate în calea cercetării, dat fiind că razele γ pot fi recunoscute datorită efectului lor fotografic. Şi acum să urmărim experimentul imaginat. Prin alegerea unei lumini *potrivite* pentru a observa poziţia electronului, s-a putut înlătura un izvor de imprecizie pe care l-ar fi constituit utilizarea unei lumini de undă prea mare. Dar acum, din pricină că am recurs la o lumină de undă foarte scurtă, vom întâmpina o nouă dificultate în cercetare, de astă dată foarte serioasă. Lumina nu e numai de natură ondulatorie, ci şi de natură corpusculară; în consecinţă, lumina cu ajutorul căreia ne-am hotărât să observăm electronul *influenţează* electronul, comunicându-i o reacţie. O atare reacţie va fi cu atât mai mare, cu cât mai mică este lungimea de undă a luminii. Din toate acestea urmează să putem determina cu precizie cu atât mai mare poziţia electronului, cu cât mai mică este lungimea de undă a luminii

* În ediţiile anterioare, termenul „rază“ a fost înlocuit aici şi *supra* cu „radiaţie“. *Cf.* p. 611, nota (*n.red.*).

utilizate în scop de observaţie. Din premise mai urmează însă în acelaşi timp şi altceva: cu cât lumina cu ajutorul căreia efectuăm observaţia are o lungime de undă mai scurtă, cu atât reacţia ce ea o comunică electronului este mai mare şi cu atât, prin urmare, determinarea „impulsului" şi „vitezei" electronului devine mai imprecisă. Inversa acestei situaţii experimentale este de asemenea cu putinţă. Cu cât lumina cu ajutorul căreia observăm are o undă mai lungă, cu atât reacţia ce ea o comunică electronului este mai mică; cu cât determinarea impulsului şi vitezei electronului este mai precisă, dar exact în aceeaşi măsură, determinarea poziţiei electronului devine mai incertă. Din astfel de „experimente", Heisenberg deduce că, cel puţin sub unul din cele două aspecte posibile, observaţiile fizicianului asupra fenomenelor ce se petrec înăuntrul atomului devin „principial şi inevitabil" *incerte*. Spuneam că experimentele pe care Heisenberg le-a imaginat întru stabilirea relaţiilor de incertitudine se articulează în perspectiva unor teorii fizicale precise (teoria cuantelor, teoria despre dubla natură a luminii etc.). Relaţiile de incertitudine ale lui Heisenberg şi-au găsit o expresie fizicală şi matematică elegantă în formule solide cărora din punct de vedere ştiinţific nu vedem deocamdată ce li s-ar putea reproşa. Relaţiile de incertitudine ale lui Heisenberg marchează o piatră de hotar în istoria fizicii. Din păcate, Heisenberg nu s-a mulţumit cu atât. El nu s-a simţit numai om de ştiinţă, ci se vedea şi adeptul unei anume „filozofii", ceea ce l-a îndrumat numaidecât să apuce pe căi exegetice. De la „relaţiile de incertitudine" se alunecă spre o serie de interpretări care nu rezultă cu necesitate din aceste relaţii şi în care se dezvăluie doar anume atitudini proprii „filozofului". Oricum, exegeza filozofică pe care Heisenberg o dă în marginea „relaţiilor de incertitudine" nu se impune cu necesitatea ce pare a-i fi atribuită din partea marelui fizician. „Relaţiile de incertitudine" se întemeiază pe anume supoziţii de natură *ştiinţifică*, de exemplu pe supoziţia că lumina este de natură ondulatorie şi corpusculară în acelaşi timp, pe supoziţia că energia e de natură cuantică, pe supoziţia că ar exista constanta lui Planck ca o mărime liminară în natură (cuantumul elementar de acţiune: $h = 6{,}55 \cdot 10^{-27}$erg/sec.), pe supoziţia că există atomi materiali de ordinea de mărimi 10^{-8}cm. Se ştie în general că omul de ştiinţă înclină prea lesne să „absolutizeze" asemenea supoziţii. Aceasta mai ales cât timp faptele experimentale nu-l constrâng la modificarea unor asemenea supoziţii. Nu mai departe

decât o atare „absolutizare“ constituie însă în sine o interpretare „filozofică“ a rezultatelor ştiinţifice. La astfel de interpretări de un caracter filozofic deghizat se adaugă o seamă de interpretări de natură făţiş filozofică. Heisenberg vorbeşte despre „limite“ de *principiu* în cunoaşterea naturii şi, fiindcă după părerea sa cunoaşterea fizicală trebuie să fie neapărat „experimentală“, fizicianul german va vorbi despre „relaţiile de incertitudine“ ca despre limite de principiu ale cunoaşterii în general. Mai mult: spre a se vedea în ce măsură anume concepţii de natură învederat *filozofică* sunt puse la contribuţie din partea lui Heisenberg când îşi „interpretează“ relaţiile de incertitudine, se cuvine să amintim şi alte idei ale sale pe care el le susţine cu hotărâre, dar care n-au izbutit să obţină adeziunea nici a tuturor fizicienilor, cu atât mai puţin a filozofilor. Heisenberg profesează cât priveşte „ştiinţa“ o concepţie „filozofică“ orientată în sensul neopozitivismului; în orice caz, şi Heisenberg a căzut victimă concepţiei neopozitiviste că pentru un fizician nu trebuie să „existe“ decât ceea ce este faptic sprijinit pe observaţie experimentală. Acest principiu rămâne însă prea strâmt pentru a defini în ansamblul ei metodologic şi perspectivic fizica de tip galileo-newtonian. Tributar acestui „principiu“, Heisenberg îşi interpretează faimoasele experimente pe temeiul cărora a reuşit să stabilească relaţiile de incertitudine într-un sens care-l situează pe o poziţie contrară postulatului „determinist“. Evident, dacă privim lucrurile în perspectivă experimentală „operaţionalistă“[1] „neopozitivistă“, comportamentul electronului, ţinut sub observaţie în cuprinsul atomului cu ştiutele mijloace fizicale, are aspecte de „indeterminaţie“. În această perspectivă, Heisenberg va interpreta însăşi natura în ansamblul ei în sens „indeterminist“. Nu este însă deloc cazul să confundăm ceea ce este strict *ştiinţific* în relaţiile de incertitudine ale lui Heisenberg cu ceea ce este „interpretare“, adică cu toate acele adaosuri exegetice ce alcătuiesc filozofia personală a acestui fizician. Atât caracterul *principial* „limitativ“, pe

1. Un cunoscut reprezentant al „operaţionalismului“ este P.W. Bridgeman. El susţine că „în general, printr-un concept nu se designează altceva decât o serie de operaţii (de măsurare, *n.n.*); conceptul este sinonimul care corespunde unei serii de operaţii“ (*The Logic of Modern Physics*, New York, 1928, p. 5). Operaţionaliştii nu văd în concept imaginea realităţii, ci expresia unor operaţii de măsurare. Ei alcătuiesc o nuanţă a pozitivismului logicist.

care Heisenberg îl atribuie relaţiilor de incertitudine pe plan gnoseologic în raport cu natura în general, cât şi filozofia indeterminismului, în chip atât de paradoxal întemeiată pe o atitudine neopozitivistă, se degajează dintr-o neîndreptăţită „absolutizare" a unor rezultate ştiinţifice şi a unor „teorii" ştiinţifice, de asemenea şi dintr-o filozofare neopozitivistă contrazisă întru totul de perspectivele în care ştiinţa de tip galileo-newtonian a lucrat de la întemeiere până astăzi.

În lucrarea de faţă am ajuns la o serie de concluzii filozofice cu privire la metoda experimentală. Consideraţiile noastre *filozofice* se desprind din analiza metodelor ca atare întrebuinţate de ştiinţa de tip galileo-newtonian. *Ceea ce am arătat în legătură cu legile de precizie şi cu legile statistice se desprinde exclusiv din examinarea metodologiei ştiinţifice* şi nu implică neapărat vreo „teorie ştiinţifică" şi nici experimente ştiinţifice speciale, cum este cazul relaţiilor de incertitudine ale lui Heisenberg. După părerea noastră, ştiinţa de tip galileo-newtonian este îndrumată *prin însăşi natura metodelor sale* să treacă prin faze istorice alternante în cursul cărora face uz când de experimentul ce conduce la stabilirea unor legi de precizie, când de experimentul care duce la stabilirea unor legi statistice. În perspectiva noastră, relaţiile de incertitudine ale lui Heisenberg pot fi interpretate ca simple „cazuri" într-o situaţie metodologică mult mai generală care admite nenumărate posibilităţi. Prin nici unul din aspectele lor, „relaţiile de incertitudine" ale lui Heisenberg nu ne obligă să acceptăm limite în dezvoltarea ştiinţei. Relaţiile de incertitudine, cu ceea ce au strict ştiinţific în ele, sunt după părerea noastră simple indicii că ştiinţa de tip galileo-newtonian se apropie, cel puţin în unele din sectoarele ei, de pragul unde experimentul ce serveşte la stabilirea unor legi de precizie va deveni pentru o durată de timp inoperant, trebuind să fie înlocuit pentru această perioadă cu experimentul ce duce la stabilirea unor legi statistice.

Dar ştiinţa fizicală a avut şi în Antichitate o fază cvasistatistică („regularităţi empirice"). Iar actualmente nici o consideraţie nu ne împiedică de a admite, cât priveşte viitorul fizicii, o alternanţă, principial nelimitată, a fazelor de precizie cu fazele statistice. La atâta obligă consideraţiile filozofice în legătură cu experimentul ca metodă de cercetare, şi la nimic mai mult.

CUPRINS

EXPERIMENTUL ŞI SPIRITUL MATEMATIC